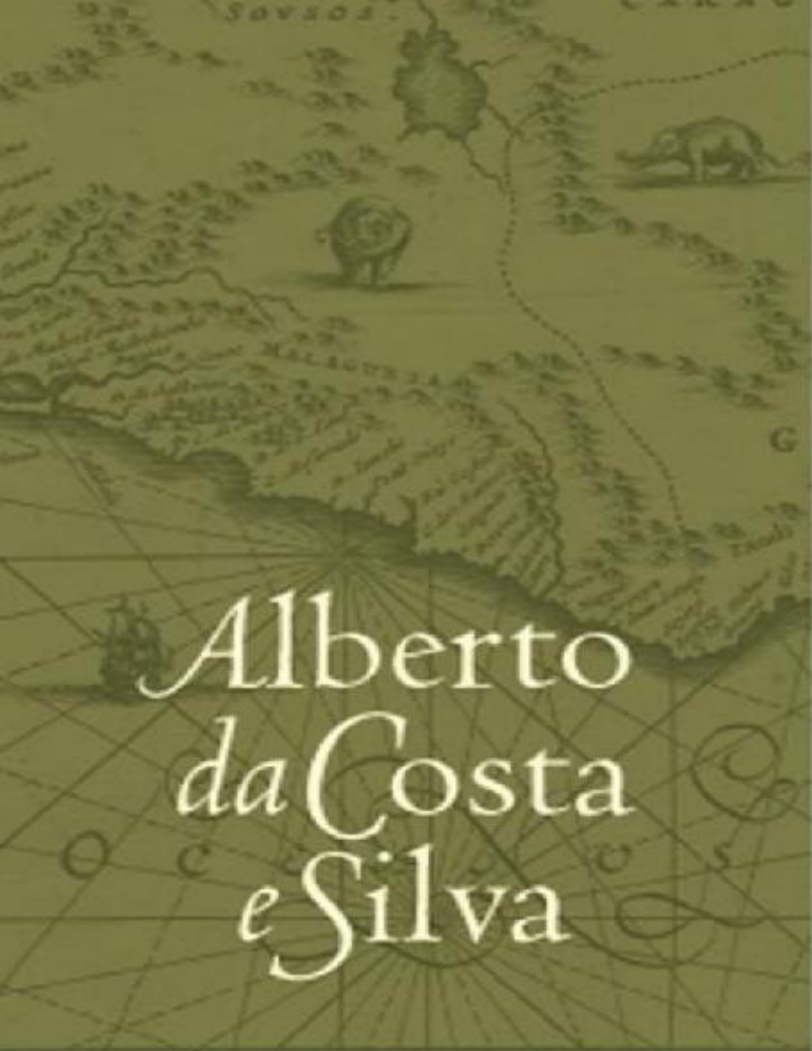




Alberto
da Costa
e Silva

Um Rio
Chamado
Atlântico

A ÁFRICA NO BRASIL
E O BRASIL NA ÁFRICA





DADOS DE ODINRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [eLivros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo.

Sobre nós:

O [eLivros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [eLivros](#).

Como posso contribuir?

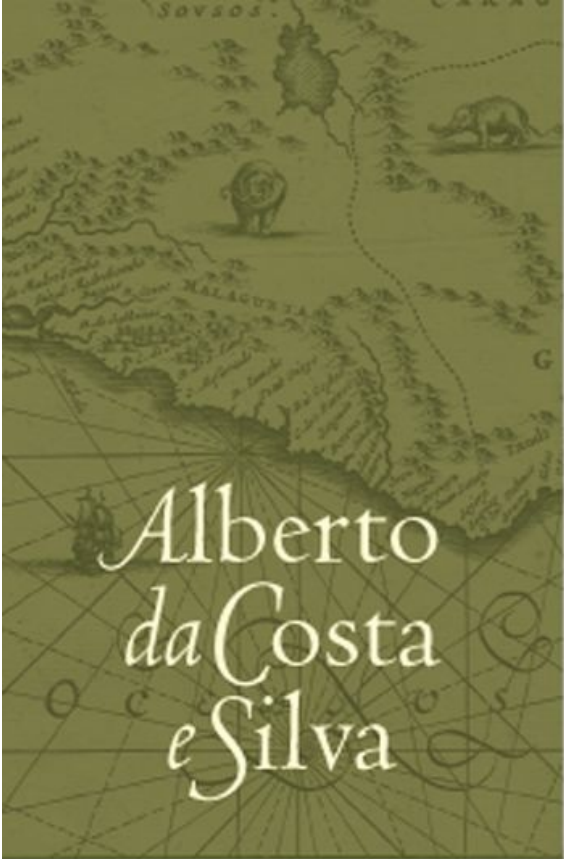
Você pode ajudar contribuindo de várias maneiras, enviando livros para gente postar [Envie um livro](#) ;)

Ou ainda podendo ajudar financeiramente a pagar custo de servidores e obras que compramos para postar, [faça uma doação aqui](#) :)

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."

eLivros.love

Converted by [ePubtoPDF](#)



Alberto
da Costa
e Silva

Um Rio
Chamado
Atlântico

A ÁFRICA NO BRASIL
E O BRASIL NA ÁFRICA



Um Rio
Chamado
Atlântico

Alberto
da Costa
e Silva

Um Rio
Chamado
Atlântico

A ÁFRICA NO BRASIL
E O BRASIL NA ÁFRICA

Apresentação

MANOLO FLORENTINO

5ª edição



© 2003 by Alberto Vasconcellos da Costa e Silva

Direitos de edição da obra em língua portuguesa adquiridos pela EDITORA NOVA FRONTEIRA PARTICIPAÇÕES S.A. Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser apropriada e estocada em sistema de banco de dados ou processo similar, em qualquer forma ou meio, seja eletrônico, de fotocópia, gravação etc., sem a permissão do detentor do copirraite.

EDITORA NOVA FRONTEIRA PARTICIPAÇÕES S.A.

Rua Nova Jerusalém, 345 – Bonsucesso – CEP 21042-235

Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Tel.: (21) 3882-8200 – Fax: (21) 3882-8212/8313

www.novafronteira.com.br

Texto revisto pelo novo Acordo Ortográfico.

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte

Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

S578r Silva, Alberto da Costa e

5.ed. Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África / Alberto da Costa e Silva. – 5.ed. – Rio de Janeiro : Nova Fronteira : 2011.

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-209-3903-1

1. África, Sub-Saara - Relações - Brasil. 2. Brasil -Relações - África, Sub-Saara. 3, África, Sub-Saara -Civilização - Influências brasileiras. 4, Brasil - Civilização

- Influências africanas. I. Título.

CDD 960

CDU 94(6)

Sumário

[Apresentação - Um livro aberto \(Manolo Florentino\)](#)

[Prefácio](#)

[Nas duas margens](#)

[As relações entre o Brasil e a África Negra, de 1822 à Primeira Guerra Mundial](#)

[O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX](#)

[O Brasil e a África, nos séculos do tráfico de escravos](#)

[O trato dos viventes](#)

[Na margem de lá](#)

[Uma visita ao Museu de Lagos](#)

[Os sobrados brasileiros de Lagos](#)

[Os brasileiros de Lagos](#)

[Um domingo no reino do Dangomé](#)

[Os brasileiros ou agudás e a ocupação colonial da África Ocidental:
cumplicidade, acomodação e](#)

[resistência](#)

[Na margem de cá](#)

[Ser africano no Brasil dos séculos XVIII e XIX](#)

[Um chefe africano em Porto Alegre](#)

[Comprando e vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do século XIX](#)

[A propósito do frevo](#)

[Sobre a rebelião de 1835, na Bahia](#)

[A casa do escravo e do ex-escravo](#)

[De ida e volta](#)

[A história da África e sua importância para o Brasil](#)

[Bibliografia](#)

[Referências dos textos](#)

[Índice remissivo](#)

[Apresentação – Um livro aberto](#)

Um rio chamado Atlântico se converteu para mim em um livro novo a cada leitura. Bem sei o quanto é mutante o olhar de quem lê, não é a isso que me refiro. Falo de uma sensação, quase tão palpável quanto o exemplar em suas mãos neste momento.

Ao indagar sobre a sua origem, concluo que essa sensação resulta em grande medida da teimosia de Alberto da Costa e Silva em não atualizar escritos produzidos em épocas tão díspares.

De fato, os mais antigos dentre seus dezesseis ensaios datam de quatro, cinco décadas. Os mais recentes apareceram há dez anos. Se na presente edição de novo surgem sem reparos é porque, conforme alerta o autor desde a primeira, de 2003, “busquei preservá-los como um dia os escrevi”.

Opção no mínimo corajosa, pois — é sabido — grandes escritores gastaram boa parte de seu tempo esquadrinhando sebos, livrarias e, mesmo, bibliotecas à cata de textos publicados na juventude... para queimá-los! (Com tal objetivo ao menos um adquiriu toda a tiragem ao próprio editor.)

A escolha de Costa e Silva denota, por certo, a insistência com que temas, formas e pessoas visitam a sua mente. Mas diz principalmente da forte ligação que o fluxo do tempo se encarregou de produzir entre a obra e o narrador,

transformado em personagem de si mesmo. Faz sentido a marota observação que dele ouvi por ocasião do lançamento do seu Invenção do desenho (Ficções da memória), em 2007: “Caro, essa é a minha psicanálise.”

Render-se à dúvida contida no escrito e na vida torna impossível macular o antes construído. Daí a constante retomada de determinados objetos, desbastados à maneira de um certo Drowne que Nathaniel Hawthorne inventou, jovem entalhador para quem a obra consiste em descobrir as formas que pinheiros e carvalhos obstinadamente escondem. Por isso Um rio chamado Atlântico é um livro aberto e, como tal, fonte de estranhamento para o leitor atento.

*

As quatro partes em que se distribuem os ensaios exploram com retidão aparente a metáfora do vasto oceano convertido em rio. Ao longo da primeira (“Nas duas margens”), o Atlântico é ainda um mar extenso, suporte de movimentos grandiosos nas intenções, configurações e efeitos — o tráfico de almas e o capitalismo, o abolicionismo britânico e seu desiderato (o domínio dos fluxos mercantis de longa distância), as guerras santas e o traslado compulsório de milhares de muçulmanos para as Américas, mencionando apenas alguns.

A complexa urdidura desse Atlântico humanizado não caberia em algumas sínteses historiográficas recentes, por mais bem-intencionadas que se apresentem. Guerrilha intelectual ao invés de guerra clássica quando a África é o tema — eis o programa apontado pelo historiador diletante, que é como Costa e Silva se consente. Destaco “O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX”, o ensaio mais divulgado — pelo ousado da perspectiva — desde sua publicação inicial, em 1989.

A segunda e terceira partes (“Na margem de lá” e “Na margem de cá”) têm por cenários os litorais transformados em beiras. A estreitá-los, o enraizamento na África e no Brasil de instituições, óbvio;

mas sobretudo de comunidades transoceânicas, encarnações de intensas mestiçagens culturais a dar novo significado ao espaço, ao homem, a seus deuses. Que a semelhantes amálgamas não se roubou o conflito é prova contundente a presença de “Sobre a rebelião de 1835, na Bahia”, por muitos realçado como um texto seminal.

Me permito destacar, no entanto, a importância de “Comprando e vendendo

Alcorões no Rio de Janeiro do século XIX”, porque através dele o autor esboça a trajetória dos muçulmanos negros da Corte imperial brasileira — tema indispensável embora sempre ofuscado, talvez pelo peso intelectual dos intérpretes da vertente baiana do Islã. Também em razão de sua sutileza metodológica, contida na inferência da envergadura e da vinculação religiosa dos moslins que habitavam as terras cariocas a partir de algo tão singelo como a quantidade e o preço de Alcorões por eles adquiridos a livreiros franceses aqui estabelecidos.

*

A quarta e última parte do livro (“De ida e volta”) é composta tão somente pelo pequeno ensaio intitulado “A história da África e sua importância para o Brasil”. Radica nele a outra fonte da sensação de novidade a que me referi no início.

Bem-entendido. Costa e Silva fecha o livro pugnando para que a história da África alcance entre nós a maioridade intelectual há tempos conquistada em outras plagas. Para tanto faz menção aos atalhos intuídos (mas desgraçadamente olvidados) por autores como Gilberto Freyre e José Honório Rodrigues, para mencionar apenas os melhores. Só assim passaremos — continua ele — à efetiva identificação dos africanismos ressignificados que nos tecem. Representaria essa a única — e sempre ausente — via para saber até que ponto e como a África condicionava as relações entre as duas margens do Atlântico Sul.

Não é pauta de pouco fôlego, bem sabe o poeta. Entretanto, mais do que o esboço embutido na plataforma historiográfica, capturo nesse último ensaio um contraponto à ferrenha lógica de estruturação formal até então imposta ao livro. Se é correto, como escreveu alguém, que o verdadeiro contato entre os seres só se estabelece como uma prece interior, me parece legítimo tomar o derradeiro texto de Um rio chamado Atlântico como pré-dica, uma súplica entoada por Alberto da Costa e Silva também em artigos de divulgação, palestras, entrevistas e aulas proferidas pelo Brasil afora.

Apenas esse aspecto já sugere o quanto o Brasil e a África devem ao grande “historiador diletante”.

*

Não tenho a ilusão de haver convencido, mas garanto ao leitor que a cada visita, à semelhança do conto O livro de areia, de Jorge Luis Borges, Um rio chamado

Atlântico muda mesmo. Se eu tivesse um mínimo de juízo, tal qual o prudente morador da calle Belgrano o faria perder-se entre as estantes úmidas de uma biblioteca pública, cujo endereço procuraria esquecer.

Mas a arte de Alberto da Costa e Silva tem mais força e convencimento do que o receio que todos temos da própria imaginação. Pensando bem, não é isso o que se aguarda de um experimentado diplomata e homem de letras?

Manolo Florentino

[Prefácio](#)

Reuni neste livro, que dedico à memória de dois grandes amigos, Herberto Sales e José Paulo Paes, vários textos publicados em jornais e revistas ou lidos em seminários sobre história da África. Os mais antigos datam de 1961 — e até estes são agora impressos como então foram escritos, sem outras alterações que o corte, aqui, de um adjetivo e a troca, dez páginas mais adiante, de uma palavra por outra, a fim de evitar repetição ou eco. Tentou-me, e muito, o desejo de melhor explicar uma afirmativa, de qualificar outra, de atualizar este parágrafo, cortar aquele ou expandir um terceiro, mas resisti à tentação, para preservar cada um desses ensaios como um dia os escrevi.

Se a ela tivesse cedido, já teria o que somar, por exemplo, aos três primeiros parágrafos do trabalho com que abro o volume, nos quais trato do reconhecimento da Independência do Brasil pelo ologun, ou rei de Onim ou Lagos, e seu suserano, o obá ou rei do Benim. Não passou o fato despercebido a Mário de Andrade, que o recolheu da quarta parte das Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro, de José Vieira Fazenda, publicada no tomo 93, volume 147, da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. No seu trabalho sobre os congos, incluído em Danças dramáticas do Brasil, Mário de Andrade ironiza o que classifica de “mania das embaixadas” que teriam os africanos e menospreza — chama-lhe “inútil” — a enviada pelo ologun Osinlokun, em nome também do obá Osemwede, para reconhecer a separação do Brasil de Portugal, oferecer amizade a d. Pedro I e manifestar o desejo de continuar o comércio com o nosso país. Quase nada sei sobre o seu titular, o tenente-coronel Manoel Alves de Lima. Pelo tom das acusações, que fez em cartas ao imperador, contra as tropas portuguesas na Bahia, parece que era nascido ou criado no Brasil. Pierre Verger o tem como comerciante na África — comerciante de escravos, é claro — e amigo do ologun. De que fosse cavaleiro das Ordens de Cristo e de Santiago da

Espada, por mercê, como afirma, de d. João VI, não vejo por que duvidar, uma vez que como tal foi recebido no Rio de Janeiro. E muito menos de que o acolhessem como embaixador, pois nessa condição aparecerá em registros de passaportes em 1829 e 1830.

Não era o reconhecimento por reinos africanos, tidos por bárbaros, o que esperava ansiosamente o Império, mas, sim, o dos países europeus. Apesar disso, não hesito em afirmar não haver faltado o bom recebimento à embaixada de Onim, não porque tenha servido, como sugeriu Vieira Fazenda, de consolação, em face da reticência das cortes europeias, mas porque Lagos se tornara o principal porto de escravos para a Bahia, e o escravo era o primeiro item das importações brasileiras. Se os políticos negaram importância ao reconhecimento da Independência por dois reinos africanos (um deles um grande parceiro comercial do Brasil), os homens de negócios da Bahia e do Rio de Janeiro não podem ter deixado de ver com satisfação o gesto do ologun. Os do Rio, certamente com alívio, diante do possível fechamento aos seus barcos dos portos de Luanda, Cabinda e Benguela.

Releio o que escrevi e concluo que pouco acrescenta ao ensaio original. Vários dos tópicos desse trabalho foram, contudo, reconsiderados em estudos subsequentes, que também figuram neste volume. Neles sobejam repetições. Não as cortei, porque mostram a insistência com que certos assuntos e personagens me provocaram a curiosidade, ao longo de mais de quarenta anos. Apesar desse demorado convívio, o que ofereço ao leitor são apenas aproximações aos temas de que trato, e esboços de enredos, e rabiscos de retratos, e dúvidas, e perguntas e mais perguntas, que são também sugestões para pesquisas que nunca pude fazer e para as quais, se me sobra disposição, me faltam os

anos.

Rio de Janeiro, em 30 de março de 2002.

[Nas duas margens](#)

[As relações entre o Brasil e a África Negra, de 1822 à Primeira Guerra](#)

[Mundial](#)

Transcreve Pierre Verger¹ as queixas de um certo tenente-coronel Manoel Alves de Lima, por ter ficado retido em Salvador pelos últimos episódios da luta armada que se seguiu à proclamação da Independência do Brasil. Da Bahia, Alves de Lima enviou algumas cartas a d. Pedro I, nas quais se denominava embaixador do rei de Onim e lamentava não ter podido continuar viagem imediatamente para o Rio de Janeiro, a fim de cumprir sua missão.

Verger reencontrou o mesmo personagem em documentos de 1827, 1829 e 1830, que mostram ter o tenente-coronel feito pelo menos três viagens de ida e volta entre a Nigéria e a Bahia. E, na tradução para o inglês de seu livro,² indica que provavelmente Manoel Alves de Lima, “cavaleiro da Ordem de Nosso Senhor Jesus Cristo e de Santiago da Espada, coronel da Corporação da ilha de São Nicolau, embaixador de Sua Majestade Imperial de Beni dos Reis de África”, cumpriu seu encargo.

Sabemos com certeza — pois existe no Arquivo Nacional brasileiro um documento em que se registra, em 4 de dezembro de 1824, a nomeação do secretário de sua embaixada³ — que esteve no Rio de Janeiro, para officiar a d. Pedro I o reconhecimento da Independência do Brasil “por parte do imperador do Beni e rei Ajan⁴ e os mais reis de África”.

O obá Osemwede, ⁵ do Benim, e o obá Osinlokun, de Lagos, foram, dessa forma, os primeiros soberanos a reconhecer a independência brasileira. E desse ato de reconhecimento diplomático data, paradoxalmente, a última embaixada oficial, que se conhece, de um reino africano no Brasil.

Missões dos reis de Abomé, de Onim e de Porto Novo tinham sido frequentes durante o período colonial, pois era por meio da Bahia e do Rio de Janeiro que o governo português mantinha o grosso de suas relações não apenas com os estados africanos, mas também com Angola.

Há vários relatos do ir e vir dessas embaixadas. Da que, em 1796, o governo de Lisboa mandou da Bahia a Adarunzá VII⁶, rei de Abomé, sobrou uma longa e interessantíssima narrativa, em que se descrevem as aventuras e desventuras dos embaixadores, padres Cipriano Pires Sardinha e Vicente Ferreira Pires, assim como os hábitos sociais e as estruturas políticas do Daomé.⁷ O brasileiro Ferreira Pires, por um lance do acaso, pôde assistir às cerimônias de sepultamento de Adarunzá VIII e à subida ao trono de seu sucessor, Adandozan. Descreveu-as com minuciosa incompreensão e todos os preconceitos de sua

formação eclesiástica e de seu tempo. O documento que deixou é, no entanto, precioso pela riqueza de pormenores e pelo realismo das ações e das personagens que retrata.

A embaixada do tenente-coronel Alves de Lima indica que a Independência do Brasil não passou despercebida da África. Em Angola, cujas relações diretas com o Brasil eram tradicionalmente mais intensas do que as com a metrópole portuguesa, a notícia do 7 de setembro de 1822 teve forte impacto e consequências imediatas. Surgiu, desde logo, em Benguela, uma corrente política favorável à união daquele território ao Brasil. E, dos três deputados angolanos eleitos para as Cortes Gerais portuguesas, dois, na viagem para Lisboa, aderiram à causa da independência brasileira e ficaram no Brasil: Eusébio de Queirós Coutinho Matoso Câmara e Fernando Martins do Amaral Gurgel Silva. O terceiro só seguiu para a metrópole após muito hesitar.⁸

De tal forma se dividiu a opinião pública em Angola, e tamanhas foram as desordens e as lutas entre o partido brasileiro e o partido português, que houve receio, em Lisboa, de que aquele

território acabasse por se juntar ao Brasil. O Tratado de Reconhecimento da Independência do Brasil por Portugal, concluído por mediação britânica em 29 de agosto de 1825, tranquilizaria parcialmente o governo de Lisboa, ao vedar, em seu artigo III, que se aceitassem “proposições de quaisquer colônias portuguesas para se reunirem ao Império do Brasil”.

Logo após a independência brasileira, correram rumores de que o chachá Francisco Félix de Souza — talvez em nome do rei Guezo (Gezo ou Ghèzo), seu grande amigo — teria oferecido ao imperador d. Pedro I o protetorado sobre São João Batista de Ajudá, no Daomé.⁹ Não desejava, porém, o Brasil incorporar territórios que não eram seus, como bem o mostra o episódio de Chiquitos, quando o governo do Rio de Janeiro se negou a aceitar a junção ao império do leste da Bolívia, solicitada por revolucionários que controlavam aquela área. A impopularidade da luta armada contra os partidários da separação da Província Cisplatina comprova também que o sentimento anticolonialista dos brasileiros tinha por consequência lógica a recusa em estabelecer com outras nações vínculos que as pusessem em relação de dependência.

No início de sua vida soberana, todo o esforço diplomático do Brasil concentrou-se na obtenção do reconhecimento de sua independência pelos demais Estados. Logrado esse reconhecimento, passaram a predominar nas preocupações externas do país os problemas ligados ao tráfico de escravos e à navegação comercial entre o Brasil e a África.

Já agora não se tratava de um diálogo direto com os reinos e as cidades-estado independentes da África, mas de um debate diplomático, logo transformado em azeda disputa, entre o Brasil e a Grã-

Bretanha. Esta cedo ganharia sequazes, de fidelidade oscilante, nos governos da França, de Portugal e de outras potências europeias. A causa da discórdia era o tráfico negreiro.

Nas primeiras décadas do século XIX, passaram de um extremo ao outro os interesses econômicos da Grã-Bretanha. De grande mercadora de escravos, transformara-se em advogada ardorosa e militante da abolição do tráfico. A própria existência da escravidão começava a contrariar seus novos objetivos políticos e econômicos, ditados pelo avanço da chamada Revolução Industrial. E, assim como a primeira dessas revoluções industriais europeias, no século XV, deflagrara o grande ciclo de navegações luso-espanholas, a da segunda metade do século XVIII iria provocar um novo movimento expansionista sobre o resto do mundo.

A Grã-Bretanha havia praticado, de modo intensivo e sistemático, todas as formas que tomou, nas Américas, o regime escravista — todas aquelas formas que Eric Williams¹⁰ descreve com indignada precisão.

A primeira vítima fora o ameríndio. Logo em seguida, os ingleses orientaram para as Caraíbas e para as colônias norte-americanas um fluxo metódico de prisioneiros políticos, religiosos e comuns, a que se somaram trabalhadores sob contrato (os indentured servants), recrutados por todos os meios imagináveis, entre os quais acabaram por ter relevo o sequestro de adultos e o roubo de crianças. Já no século XVI trariam para as Antilhas os primeiros escravos africanos. Mais tarde, a própria Coroa britânica tornou-se um dos principais promotores do tráfico de negros da África, e não só para suas colônias, mas também para o império espanhol.

Entre os principais responsáveis pelo rápido crescimento do capitalismo

britânico, contavam-se os lucros do tráfico negreiro, os incentivos que esse comércio criou para a indústria do Reino Unido e para a expansão de sua marinha, bem como o açúcar das Caraíbas e os carregamentos de ouro e de metais preciosos que, por intermédio de Portugal e da Espanha, afluíram das Américas para o Estado e para os bancos ingleses.

Consolidadas as novas estruturas econômicas da Grã-Bretanha, os seus interesses num mercado

européu e mundial livre-cambista passaram a chocar-se violentamente com o tratamento monopolístico que recebia o açúcar antilhano. As novas formas de capitalismo condenavam o sistema colonial de até então e começavam a substituí-lo por novos tipos de domínio. A independência dos Estados Unidos e o aumento da presença britânica no subcontinente indiano reduziram ainda mais a importância relativa das possessões antilhanas, no novo ordenamento político e econômico do Reino Unido.

As mesmas forças que haviam encorajado o tráfico negreiro começaram a condená-lo. Outras eram agora as conveniências e as prioridades, não apenas da indústria e da marinha britânicas, mas do próprio comércio do açúcar, cujo controle a Grã-Bretanha aspirava a manter.

Crescia a pressão contra o tráfico negreiro para as Américas, à medida que os interesses ingleses se ampliavam na Índia — onde, graças ao sistema de governo indireto e sob o pretexto de não interferência nos assuntos internos dos estados nativos, se consentia e estimulava o trabalho escravo nas plantações de cana. Desejavam os ingleses diminuir as possibilidades de competição do açúcar americano com o açúcar da Índia e, além disso, dar satisfação ostensiva aos interesses das Antilhas britânicas, atingidos pela quebra do antigo monopólio colonial. Embora concentrada em expandir a produção açucareira na Índia, não tinha a Grã-Bretanha condições de abandonar os seus colonos nas Caraíbas, arregimentados em forte, rica e coesa facção do Parlamento londrino. Para satisfazê-los, força era aumentar a coação sobre o Brasil e Cuba.

Se negava escravos às suas colônias nas Caraíbas, não podia o Reino Unido permitir que eles continuassem a chegar aos portos brasileiros. O estancamento do fluxo de mão de obra africana era essencial para impedir o crescimento da produção açucareira no Brasil, a preços mais baixos do que na Índia ou nas Antilhas britânicas.

Vários fatores ideológicos somavam-se para dar ímpeto e entusiasmo à campanha contra o tráfico.

Em primeiro lugar, o sentimento humanitário, que se opunha à iniquidade do regime escravocrata.

Em segundo lugar, a crença europeia numa necessária evolução histórica, semelhante para todos os povos, e no consequente dever de procurarem os mais adiantados conduzir os mais atrasados pelos caminhos do progresso. Em terceiro lugar, o renascido zelo pela catequese cristã. Em quarto, o prestígio da teoria da liberdade de comércio. Esse denso tecido ideológico fez com que a campanha contra o tráfico e pela abolição assumisse dimensões quase religiosas e viesse a justificar o renascer de uma vontade colonial na Europa.

Pouco a pouco, mas sem recuos duradouros, o combate humanitarista ao tráfico de escravos, o sentimento da missão civilizadora europeia e as teorias do livre comércio foram fazendo prevalecer na Grã-Bretanha, como no resto da Europa, as teses da efetiva ocupação colonial da África sobre o pensamento daqueles que defendiam uma presença restrita a entrepostos comerciais. A luta contra os traficantes de escravos tornou-se o grande instrumento da derrubada sistemática das estruturas políticas africanas.[11](#)

Destroem-se, numa velocidade crescente, à medida que caminha o século, quase todos os mecanismos de poder africano. Sob pretexto de erradicar o tráfico de escravos e de favorecer a liberdade das trocas, elimina-se o [comey12](#), arrasam-se a rede de comunicações e os entrepostos dos intermediários nativos do comércio de óleos vegetais, de resinas, de borracha, de marfim e de madeiras, privam-se os chefes africanos dos recursos que lhes permitiam adquirir armas e mobilizar tropas para manter a independência.

Para alguns brasileiros, desde cedo, as intenções britânicas na África não passaram despercebidas.

Já em 2 de julho de 1827, quando se discutia, na Câmara dos Deputados, a Convenção firmada em 23

de novembro do ano anterior, entre o Brasil e a Grã-Bretanha, para o término final do comércio de escravos, Cunha Matos, ao atacar um ajuste que nos era praticamente imposto pela esquadra inglesa, declarava: “A Inglaterra aspira ao domínio universal da Ásia, assim como, pelas colonizações de

guerra que vai empreendendo na África, se deve supor que aspira ao senhorio absoluto desta grande região.” [13](#)

A Convenção de 1826 era uma reiteração agravada do ajuste firmado entre Portugal e a Grã-

Bretanha em 1817. Atingia de frente e com dureza a soberania do Brasil, pois dava aos navios ingleses o direito de visita aos barcos brasileiros e permitia o apresamento daqueles que se dedicassem ao tráfico.

Em torno dessa Convenção vai travar-se o debate diplomático entre o Brasil e o Reino Unido, debate intenso e rude, com os britânicos a abusarem da arrogância e os brasileiros a exercerem paciente e firme resistência. O assunto ocupa a maior parte dos Relatórios da Repartição dos Negócios Estrangeiros do Brasil até 1850, quando, expulsos da África, os interesses brasileiros se deslocam, com nitidez, do oceano Atlântico para a bacia do Prata, e a política externa do país provisoriamente se regionaliza.

3

Procurava a Grã-Bretanha, no início do século XIX, consolidar o domínio político na Índia e fortalecer a posição comercial no continente africano. Só mais tarde é que a própria força expansiva de seu poder nacional e os interesses de sua indústria — desejosa de assegurar, com regularidade e a preços estáveis, o abastecimento de matérias-primas tropicais — irão fazê-la trocar o comércio pelo império.

Na realidade, a Grã-Bretanha começou a construir um amplo domínio colonial na África contra a vontade de seus políticos e de sua diplomacia. Os dirigentes ingleses queriam entrepostos comerciais seguros e lucrativos, e não protetorados ou colônias. O avassalador impulso do poder nacional britânico não pôde, porém, ser contido, contrariado ou anulado. Em nome do combate ao tráfico de escravos, cônsules aventureiros, comerciantes cheios de audácia e missionários zelosos assinaram, sem autorização da Coroa ou em desobediência clara de ordens expressas, tratados de proteção com chefes africanos, forçaram a marinha inglesa a atuar contra vários deles e puseram o governo de Sua Majestade britânica diante de um conjunto de fatos irreversíveis, que levaram à construção de um império inicialmente não desejado e de curta duração.[14](#)

A passagem de uma política de feitorias para uma política de colônias estava na

lógica dos fatos. A partir de 1870, as resistências ao avanço dos propugnadores de uma nova ordem colonial vão caindo rapidamente, uma após outra, tanto na Grã-Bretanha quanto na França e em outras potências europeias, que passam a disputar entre si o mando efetivo sobre a África.

As contradições entre as ideias que motivavam a política britânica e a realidade de seus atos nem sempre se mostraram claras às mentes mais generosas da época. A persistente campanha de espíritos inteiramente dedicados à causa humana, como Granville Sharp, Thomas Clarkson e William Wilberforce na Grã-Bretanha, ou Joaquim Nabuco, José do Patrocínio, Luís Gama e Castro Alves, no Brasil, esteve sempre votada, com energia, à supressão do tráfico negreiro e à extinção da escravidão nas Américas. Poucas vezes, e quase sempre de voz baixa, abordou-se, antes de consumir-se a abolição no hemisfério ocidental, o tema do trabalho escravo na Índia e em diferentes áreas da Ásia e da África sob influência ou controle europeus.

Em boa parte da África, a escravidão ostensiva manter-se-ia até a segunda e a terceira décadas do século XX. E foi contraditoriamente naqueles territórios onde os europeus estimularam o comércio de matérias-primas, a fim de substituir o tráfico de seres humanos para as Américas, que ela tomou novas formas e dimensões. O trabalho da escravaria tornou-se essencial para desenvolver uma agricultura de larga escala, voltada para a exportação. Como consequência, as condições do regime servil passaram, em várias regiões da África, a ser semelhantes às das grandes plantações

americanas.¹⁵ Basta lembrar, a propósito, os enormes plantios de dendezeiros feitos por Guezo e Gelelé (ou Glelé).¹⁶ Pertenciam ao rei e aos grandes do Daomé e se baseavam num tipo de trabalho escravo que pouco diferia do americano em dureza e crueldade. Um sistema semelhante, caracterizado pela grande concentração de escravos no cultivo da terra, existia nas sociedades hauçás e nos latifúndios fulas.¹⁷ Quase de nossos dias foram as plantações de cravo em Zanzibar, fundadas na escravidão.

Se diziam agir em nome da liberdade do comércio, as potências europeias contraditoriamente ressuscitavam o mercantilismo, ao disputar entre si o monopólio das transações nos principais portos da costa ocidental da África. Combatiam sobretudo, de maneira feroz e determinada, os intermediários africanos, e procuravam ter acesso direto e exclusivo às fontes produtoras do interior do continente. Quando um africano, ou um crioulo ou um mestiço do

Brasil ou das Antilhas estabelecido na África, procurava criar seus mecanismos próprios de comércio direto com a Europa ou as Américas, era logo acusado de traficante negreiro e se montava a sua destruição. A história de Jajá de Opobo oferece um excelente exemplo de como as coisas se passavam.[18](#)

Comércio e poder político estavam intimamente vinculados na África. O comércio exterior, quase sempre privilégio do príncipe, era instrumento essencial para a própria segurança política das monarquias em ascensão. Dessa forma, a derrocada de uma estrutura comercial africana equivalia à destruição de um sistema de poder. E vice-versa.

O verdadeiro pecado de Jajá de Opobo foi o de ser um grande comerciante. Teve a pretensão de querer competir com os europeus no comércio intercontinental e de enviar diretamente óleo de palma para Liverpool. Isso era insulto demasiado para os ardorosos defensores da abertura da África ao comércio livre, sempre que este se fizesse entre europeus e em benefício de europeus.

Diametralmente opostos aos interesses da Grã-Bretanha não podiam deixar de ser os dos reinos e cidades-estado africanos, que lutavam para manter suas tradições políticas, sua organização comercial e a própria independência.

Para as estruturas de poder africanas, a venda de escravos era essencial à obtenção de armas de fogo, de munição e de uma vasta gama de objetos que davam status e prestígio aos seus possuidores.

O sistema de troca de seres humanos (geralmente prisioneiros de guerra e presos comuns ou políticos) por armas de fogo e outros bens consolidara-se ao longo dos séculos, desde o primeiro contato dos europeus com a África, e não podia ser facilmente substituído pelo comércio normal. Há quem pense que o interesse de alguns africanos na manutenção do tráfico era ainda maior do que o dos armadores dos barcos negreiros ou o dos senhores de engenhos e de plantações no continente americano. [19](#) Como quer que fosse, não há dúvida de que o tráfico era sinistramente necessário, se não indispensável, nas difíceis condições de conflito com os europeus, à independência de várias unidades políticas africanas.

Embora sem supervalorizar o impacto das armas de fogo na história da África, não se pode deixar de reconhecer que exerceram importante papel no fortalecimento de monarquias semiabsolutas e na consolidação de estados

expansionistas como Acuamu, Denkira, Axante e Daomé. [20](#) Talvez as espingardas e os fuzis não decidissem por si só as batalhas, nas quais os corpos de arqueiros e lanceiros eram ainda a massa das tropas dos reinos das florestas, e a cavalaria leve ou pesada, o mais significativo contingente dos exércitos das savanas. Mas as armas de fogo influenciaram o resultado dos encontros militares, apesar da baixa qualidade dos fuzis fabricados para venda exclusiva à África, sobretudo por Birmingham. Essas armas eram tão malfeitas que muitas vezes, ao serem utilizadas, explodiam na descarga e feriam o atirador.[21](#) Causavam, porém, medo no inimigo e eram um elemento a mais nos dispositivos de força de um exército.

Se os estados em expansão, como Axante e Daomé, não podiam prescindir de crescentes importações de armas de fogo — sobretudo porque, sendo defeituosas, estas se deterioravam com

rapidez —, o mesmo sucedia com os reinos menores, que procuravam preservar a independência, posta em perigo por vizinhos poderosos.

A partir do fim do século XVIII, impõe-se à África, como realidade, uma nova ameaça: a presença política, econômica e militar, cada vez mais constante e exigente, do europeu. E como era ele o fornecedor das armas de fogo, não só orientou para a África instrumentos de má qualidade, mas também tipos caídos em desuso. Em plena segunda metade do século XIX, quando o fuzil de cartucho e o de fechamento a ferrolho já eram triviais nos exércitos europeus, o grosso do poder de fogo africano baseava-se em espingardas de pederneira e de agulha e cápsula de fulminante, ambas de carregamento pela boca.

A partir da campanha abolicionista na Grã-Bretanha, até mesmo espingardas obsoletas e defeituosas passaram a ser obtidas com dificuldade pelos africanos. O comércio de matérias-primas não podia dar satisfação, sequer parcial, às necessidades africanas de armamentos, até porque os europeus relutavam em fornecê-los. Vender armas aos centros de poder autóctones que controlavam o fluxo das mercadorias para o litoral e o seu embarque equivalia a dar força aos organismos políticos que os europeus desejavam enfraquecer e desintegrar. Com o tempo criaram-se todos os tipos de restrições ao fornecimento de armas de fogo aos chefes africanos. Estes, para obter armamentos, passaram a ter de valer-se, quase que exclusivamente, do tráfico negreiro clandestino, como o fariam mais tarde, no auge da luta contra o colonizador francês, Samori e Rabah.

A oposição entre os interesses da África e os da Europa era total. Os dirigentes africanos desejavam guardar a mais completa independência, enquanto os europeus aspiravam a controlar as relações externas dos estados da África, para dominar o comércio. Queriam os africanos manter suas estruturas administrativas, judiciárias e religiosas; já os europeus, considerando-as bárbaras e cruéis, pretendiam “purificá-las” e “civilizá-las”, alterando-lhes profundamente as feições. Se os chefes africanos ambicionavam manter fechados seus territórios, para preservar a soberania que neles exerciam, os europeus almejavam abri-los ao trânsito livre de seus comerciantes e missionários, instalar neles entrepostos fortificados, usar sem restrições os cursos d’água e construir estradas e ferrovias, como se estivessem em terras de ninguém.

Todo esse esquema de intenções europeias, que começou a aplicar-se, lenta e cuidadosamente, nas primeiras décadas do Oitocentos, e passou a ser executado de forma cada vez mais acelerada, e às escâncaras, à medida que se caminhava para o século XX, vai aparecer, como doutrina, nas recomendações aprovadas pela Conferência Antiescravista de Bruxelas, de 1890, durante a qual o combate à escravidão se identificou, de maneira clara e definitiva, com o controle colonial da Europa sobre o continente africano.

4

No Brasil, a Independência não havia alterado substancialmente as estruturas econômicas coloniais, fundadas na lavoura latifundiária e na escravidão. Essa aliança entre grande propriedade e trabalho servil tinha-se até mesmo fortalecido, pois, com o acesso do país à soberania política, se rompera a rede do monopólio colonial e se abriram para a exportação de seus produtos os amplos mercados europeus.

O poder, no novo estado, tinha origem na classe agrária, e esta estava comprometida com a escravatura. Não perceberam, por isso, os que fizeram e consolidaram a Independência, quão contraditório era consagrar na Constituição a liberdade individual e a igualdade de todos perante a lei e, ao mesmo tempo, preservar intocada a escravidão. Poucos compreendiam a natureza intrinsecamente imoral do regime escravista. E quase todos fizeram ouvidos moucos à pregação contra a violência e a injustiça da escravatura, às advertências e às acusações de um José Bonifácio de

Andrada e Silva, de um Hipólito José da Costa, de um José Eloi Pessoa da Silva,

de um Maciel da Costa, os adversários do escravismo da geração que tornou o Brasil independente.

A colônia americana de Portugal expandira-se a partir de pequenos e coesos núcleos populacionais, formados por banidos, cristãos-novos, órfãos desamparados, nobres sem fortuna, ameríndios livres ou escravos, mestiços de indígenas e europeus. Desses núcleos, em que logo se integraram os primeiros escravos negros e onde logo surgiram os primeiros mulatos, iniciar-se-ia a penetração do interior do país. A vinda, em números crescentes, de escravaria africana propiciaria o surgimento e a prosperidade da indústria açucareira, das plantações de fumo e de algodão e das grandes lavouras de café, assim como permitiria que se expandissem a pecuária e o extrativismo mineral — dois ramos de atividade em que os africanos foram mestres de quase todos os outros povoadores, pois transplantaram para o Brasil experiências de trabalho em área de geografia semelhante e conhecimentos técnicos ignorados por seus senhores.²² Pandiá Calógeras, por exemplo, resalta ser dos africanos “o mérito da primeira indústria de preparo direto de ferro, nas forjas rudimentares de Minas Gerais” ²³ E Aires da Mata Machado Filho demonstra a importância do negro na mineração do diamante e no povoamento das áreas em que ela se deu.²⁴

Durante grande parte do século XVIII, fora intensa a imigração portuguesa para o Brasil, atraída pelas descobertas de ouro e diamantes. Mal, porém, começou a esgotar-se a riqueza aventureira das minas, imediatamente se reduziram as chegadas de europeus. A África tornou-se a única fonte capaz de oferecer ao Brasil a gente de que necessitava para ocupar seu vasto território, assegurar sua unidade e transformar-se numa grande nação. E o africano, apesar de oprimido, humilhado e reduzido em sua humanidade pela escravidão, cumpriu esse papel e deixou sua marca profunda em todos os setores da vida brasileira.²⁵

Foi árduo, longo e muitas vezes violento o debate entre os que defendiam e os que combatiam, no Brasil, a extinção do tráfico negreiro e a abolição da escravatura. Os antiescravistas não cessaram, no entanto, de ganhar terreno, e a abolição acabou por transformar-se numa forte causa popular. Por isso mesmo, a extinção legal da escravatura se processa no Brasil não só pacificamente, mas em ambiente de festa. As novas condições econômicas que se firmavam no país, no fim do século XIX —

com o despontar da indústria, o desenvolvimento das ferrovias e a modernização

de outros meios de transporte, o aperfeiçoamento dos processos de fabrico do açúcar e do beneficiamento do café e o afluxo de capitais estrangeiros —, não mais podiam conviver com o trabalho escravo, contra o qual se erguiam as elites intelectuais e a opinião popular. A curta lei²⁶ aprovada em 8 de maio de 1888, quase sem oposição parlamentar, por 85 votos contra 9, e que seria assinada, num clima de delirante alegria, em 13 de maio, “apenas reconhecia um estado de fato”, pois, naquele momento, “o negro escravo era menos de 5% sobre a população nacional”, ²⁷ formada majoritariamente por mestiços e descendentes puros de africanos.

A Abolição beneficiou 750 mil escravos em todo o país. Menos de um décimo da população de cor.²⁸

Com efeito, se o censo populacional brasileiro de 1872 revelara a existência de quatro milhões de mulatos e mestiços e de dois milhões de negros, num total de dez milhões de habitantes, no recenseamento de 1890 — dois anos após a abolição — contaram-se 6.302.198 brancos, 5.934.291

mestiços e 2.097.426 negros. O normal teria sido, dado o forte e constante processo de miscigenação, que os mestiços, em 1890, formassem o grupo mais numeroso. O contingente branco havia, porém, aumentado, com a retomada da imigração europeia, que se acentuara a partir de 1884. Entre esse ano e 1893, entraram no Brasil 883.668 imigrantes, dos quais 510.533 eram italianos.²⁹

5

Em 13 de maio de 1888, a nação brasileira estava a poucos passos da unanimidade, quanto a extinguir a escravatura. Bem distinto era o panorama das três primeiras décadas após a Independência. O tráfico negreiro tinha a sustentá-lo não só os poderosos interesses dos senhores de terras e dos mercadores de escravos, mas também os ressentimentos e as apreensões de um país recém-independente, que via uma grande potência exercer contra ele todos os tipos de coação. Não podia o Brasil deixar de reagir às tentativas de lhe imporem de fora regras de conduta política e jurídica. E isso era o que pretendia a Grã-Bretanha.

A polêmica travada no Brasil entre abolicionistas e escravocratas é um excelente exemplo de como são raras as posições ideológicas simétricas. Ao longo do debate sobre o tráfico de escravos, havia quem, para combatê-lo, somasse a razões humanitárias as teorias pseudocientíficas em voga na Europa, segundo as

quais havia uma gradação de valor entre as raças humanas. Para os que se orgulhavam de estar em dia com as últimas palavras da ciência, era urgente deter a imigração forçada de africanos, a fim de não comprometer ainda mais, com a proliferação de uma raça inferior, o futuro do Brasil, já castigado por seu clima doentio. Compunham uma só e densa teia os conceitos da inferioridade do negro, da degenerescência do mulato e da insalubridade dos trópicos.

Felizmente para a história do movimento abolicionista, os seus maiores líderes não só se recusavam a pactuar com a ignomínia da escravidão, mas eram também isentos de preconceitos raciais — como o provam as palavras e as ações de Rui Barbosa, Castro Alves, José do Patrocínio, Luís Gama e André Rebouças, os três últimos, negros ou mulatos.

De outro lado, havia quem defendesse a continuação, ainda por algum tempo, do tráfico negreiro, por estar persuadido de que o escravo africano representava, para o Brasil, um fator de enriquecimento cultural, pela bagagem de experiências de vida nos trópicos que trazia. Para os que assim pensavam, como Bernardo Pereira de Vasconcelos, a África não só povoava, mas também civilizava o Brasil.³⁰

Em 2 de julho de 1827, dizia claramente Raimundo José da Cunha Matos ao Parlamento: “Eu por modo algum me proponho a defender a justiça e a eterna conveniência do comércio de escravos para o Império do Brasil; (...) o que me proponho é mostrar que ainda não chegou o momento de abandonarmos a importação dos escravos, pois que, não obstante ser um mal, é um mal menor do que não os recebermos.” ³¹ Para Cunha Matos, não podia o Brasil “rejeitar um imenso recrutamento de gente preta, que chegaria ao estado de nos dar cidadãos ativos e intrépidos defensores de nossa pátria”. Revelava-se, assim, sem preconceitos raciais, ao ressaltar a contribuição dos africanos para a formação e a consolidação do Brasil. E advertia que a intenção britânica, ao combater o tráfico, era fazer cessar o comércio entre os portos africanos e as Américas, para mais facilmente assenhorear-se da África.

Aprovada a Convenção de 23 de novembro de 1826, entre Sua Majestade o imperador do Brasil e Sua Majestade britânica, para acabar com o tráfico negreiro, e promulgada a lei de 7 de novembro de 1831, que impunha penas aos importadores e declarava livre todo escravo vindo de fora do país, tudo continuou a se passar como se esses documentos não existissem.

Em resposta à inércia ou conivência das autoridades brasileiras, a todo-poderosa esquadra inglesa começou a usar e a abusar do direito de visita e busca. Apresava as embarcações dos traficantes de escravos. Vexava e apreendia os navios que se dedicavam ao comércio de produtos brasileiros (aguardentes, tabaco, charque, açúcar e manufaturas) e africanos (azeite de cheiro ou de dendê, panos da costa e noz-de-cola) que se haviam instalado nos hábitos de consumo, nos dois lados do Atlântico.

Bastava um navio hastear a bandeira do Brasil para ser suspeito de negreiro.

A constante hostilidade da marinha britânica foi paulatinamente destruindo as conexões comerciais legítimas que se tinham, como subproduto do tráfico de escravos, estabelecido entre o Brasil e a África.³² O próprio movimento de passageiros, que garantia o contato entre famílias divididas por

dois continentes, começou a reduzir-se e a caminhar para a extinção.

Com o pretexto de fazer cessar um comércio ignominioso, a Grã-Bretanha tentava assumir o controle do Atlântico ao sul do trópico de Câncer. E só não se cumpriu inteiramente esse objetivo porque entraram novos parceiros, sobretudo a França, no mesmo jogo.

Mudara, pouco a pouco, a Europa, de uma política de empórios na África, para uma política de colônias. Da feitoria ao império. Do comércio à fixação. A Grã-Bretanha, a França e, mais tarde, outras potências europeias buscavam assegurar a divisão do continente africano em zonas de monopólio comercial.

Num primeiro momento, concentraram-se em tentar obter dos africanos a exclusividade de compra do óleo de palma, rico em estearina, utilizado na fabricação de velas e de sabões, o mesmo azeite de dendê que, mais refinado, é presença frequente nas cozinhas africana e brasileira.

Os óleos, as resinas, as ceras e a borracha eram matérias-primas indispensáveis à expansão da indústria europeia. Na Europa, recobrava-se o hábito perdido do banho periódico, que, no Brasil e na África, jamais deixou de ser diário. O sabão fez-se artigo corriqueiro e imprescindível em todos os lares.³³ E o óleo de dendê tornou-se o ingrediente preferido para o fabrico de sabões e sabonetes, sobretudo depois que, em 1852, a Maison Régis, dos comerciantes marseheses Victor e Louis Régis

— os impulsores da penetração colonial francesa na África Atlântica —, descobriu um processo de descoloração, que fez extremamente popular o chamado “savon de Marseille” [.34](#)

Para assumir o pleno domínio do comércio exterior da África, os britânicos e franceses tinham de constranger, reduzir e abafar a presença mercantil brasileira no outro lado do oceano. O tráfico negreiro era, pois, apenas um aspecto de uma política mais ampla, contra a qual se ergueu, enquanto teve forças, a resistência brasileira. No Brasil, em pleno mar e na África.

À medida que crescia a fiscalização britânica, francesa e portuguesa, aumentava e se aperfeiçoava a rede de tráfico clandestino nas duas margens do Atlântico. Do lado brasileiro, os traficantes chegaram a ter um certo apoio popular, causado unicamente pela insolência britânica. Do lado africano, reis, sobas, chefes de casa e dirigentes de comunidades de brasileiros asseguravam tanto o contrabando de escravos, quanto o comércio de mercadorias.

Se era impotente para destruir o tráfico negreiro, a ação inglesa causava os maiores prejuízos ao comércio e à Marinha mercante do Brasil. Ao partir do princípio de que toda embarcação brasileira era suspeita de contrabando de escravos, os britânicos de tal forma as perseguiram e agrediram, que desestimularam os armadores do Brasil, fazendo com que boa parte do comércio do país para a Europa e as Américas se processasse sob outras bandeiras, entre as quais sobressaía a do Reino Unido.

A coação britânica chegou até mesmo a estorvar a navegação de cabotagem. Após ter-se promulgado o Bill Aberdeen, em 1845, os navios de guerra ingleses não hesitaram em abordar barcos brasileiros que se encontravam no mar territorial ou ancorados nas baías do Brasil.

6

Todas essas violências contra o Direito Internacional faziam-se em nome dos deveres e das obrigações das “nações cultas”. Eram as “nações cultas” que exigiam o fim do tráfico negreiro e a liberdade do comércio. E para essas nações, cada vez mais alimentadas pelos preconceitos pseudocientíficos que os desvios do darwinismo iam impondo ao pensamento europeu, não podia ser culto um país como o Brasil, de intensíssima miscigenação, um país onde, como dizia o conde de Gobineau, ministro da França no Rio de Janeiro entre 1869 e 1870,

ninguém “é de sangue puro” e “as combinações de casamento entre brancos, indígenas e negros são de tal modo multiplicadas que as nuances de carnção são inumeráveis”, produzindo “nas classes baixas, como nas altas, uma

degenerescência do mais triste aspecto” [.35](#)

Bem podemos imaginar os desgostos que o diplomata francês experimentaria, ao ter de lidar com os políticos do Império do Brasil, pois alguns dentre eles, e dos mais eminentes, tinham ascendência africana, como o visconde de Jequitinhonha, o visconde de Inhomirim e o barão de Cotegipe, um mestiço que foi chefe de governo, na Monarquia, como seriam presidentes da República o caboclo Floriano Peixoto e os mulatos Nilo Peçanha e, se não mentem as fotografias, Campos Sales, Rodrigues Alves e Washington Luís.

Apesar da pressão das “nações cultas” contra um país mestiço e tropical, o contrabando de escravos para o Brasil só terminou quando assim decidiu o governo brasileiro. Durante o período da perseguição inglesa, o tráfico negreiro chegou até mesmo a aumentar. Os riscos do negócio ignóbil ampliavam os preços de venda dos escravos e incentivavam os ambiciosos.

Os preços subiram tanto, que os custos do trabalho escravo começaram a deixar de apresentar vantagem em relação aos do trabalho livre. Sobre tudo nas novas áreas de exploração agrícola. As classes agrárias sofriam o forte peso das dívidas contraídas com os negreiros, para a aquisição, a alto custo, de escravos contrabandeados, de tal sorte que a extinção do tráfico passou a ser do interesse daqueles senhores de terras que queriam livrar-se do jugo da usura.[36](#) Sentia-se, além disso, a necessidade de desviar os capitais investidos no comércio negreiro para novos empreendimentos que a expansão econômica do país estimulava. Não teve, por isso, o ministro da Justiça, Eusébio de Queirós — um brasileiro nascido em Angola —, dificuldades para obter do Parlamento a lei de 4 de setembro de 1850, que deu ao governo poderes amplos e efetivos para abolir o tráfico.

A repressão foi eficiente e imediata: destruíam-se os barracões que serviam de depósitos de escravos; deportavam-se os traficantes estrangeiros (vários deles importantes credores dos proprietários rurais); perseguiam-se os navios negreiros; os africanos introduzidos clandestinamente no país eram teoricamente libertados.

Em 1842, entraram no Brasil 17.435 escravos; em 1846, 50.324; em 1848, 60 mil; em 1850, 23 mil; em 1851, apenas 3.287.³⁷ Em 1852, setecentos escravos ainda descem nas costas brasileiras, mas, nos dois anos seguintes, não há notícias de africanos contrabandeados.

As últimas tentativas conhecidas são de 1855 e 1856. Em outubro de 1855, a Marinha brasileira apreende, na costa de Serinhaém, em Pernambuco, um palhabote português, construído em Angola, com 162 escravos a bordo.³⁸ E, em janeiro de 1856, é capturada, na barra de São Mateus, no Espírito Santo, a escuna norte-americana Mary E. Smith, com 350 escravos.³⁹ Depois desse, nenhum novo caso de contrabando negreiro foi identificado. O tráfico fora, de direito e de fato, extinto no Brasil.

Não terminaram, porém, os abusos britânicos. A extinção do tráfico fizera-se graças à ação brasileira, à vontade brasileira, mas os agentes ingleses continuaram a atuar como se o Brasil tivesse de prestar contas dos seus atos à Grã-Bretanha. O “direito de visita” foi ainda aplicado por alguns anos após 1850, gerando novas reclamações e novas tensões.

Em 1852, lorde Palmerston afirmava, no Parlamento britânico, que a Grã-Bretanha e o Brasil estavam cooperando, por acordo, “no grande objetivo da repressão do tráfico”. A resposta de Paulino José Soares de Sousa, ministro dos Negócios Estrangeiros do Brasil, foi contundente: “Essa cooperação nunca existiu por acordo, nem é de esperar que este se dê, enquanto os nossos portos e mares estiverem sujeitos às violências que temos sofrido. Temos reprimido o tráfico e devemos continuar a reprimi-lo, até extingui-lo de vez, com acordo ou sem acordo com o governo britânico, e qualquer que seja o seu procedimento, porque a isso nos comprometemos perante o mundo, e porque isso é indispensável para a dignidade, segurança, moralidade e verdadeira felicidade do nosso país.”⁴⁰

Que o tráfico clandestino para o Brasil se extinguiu pela ação das autoridades e da Marinha brasileiras, e não pelos atos arbitrários da Grã-Bretanha, prova-o o fato de não ter conseguido a

esquadra inglesa deter o comércio de escravos para Cuba, cujos portos foram frequentados, a partir de 1849, por cerca de dois mil navios negreiros anuais. Entre 1857 e 1862, o número de escravos entrados em Cuba ultrapassou a cifra anual de dez mil indivíduos. O tráfico cubano só cessou em 1865, por decisão do

governo espanhol.[41](#)

A abolição do tráfico para o Brasil ocorreu no momento histórico em que mais se faziam sentir os efeitos da chamada Revolução Industrial sobre as estruturas agrárias europeias. A oferta de trabalho, pelo menos desde o fim da Idade Média, sempre se apresentara, na Europa, maior do que a demanda; e disso já se deduziu que foi a abundância de mão de obra branca barata o que impediu que a escravidão dos negros se convertesse numa instituição importante no continente europeu.[42](#) No correr do século XIX, acentuou-se o rompimento do equilíbrio rural-urbano e aumentaram ainda mais os excedentes de mão de obra. A reserva de trabalho, que permitiria ao sistema industrial produzir a baixos custos pela pressão sobre os salários, iria também provocar as grandes ondas migratórias que se dirigiram, no Oitocentos, para as Américas. Razões políticas, como perseguições a minorias nacionais ou religiosas, pogrons e sistemas abusivos de taxaço da pequena propriedade agrícola, iriam juntar-se ao empobrecimento rural de grandes áreas da Europa e às duras condições de vida nas cidades industriais, para incentivar a busca de novas pátrias.

Entre 1850 e os nossos dias, chegaram ao Brasil cerca de cinco milhões de europeus e asiáticos, entre os quais sobressaem, pelo número, portugueses, italianos, espanhóis, alemães, japoneses, russos, austríacos, libaneses, sírios e poloneses. Somaram-se eles aos africanos trazidos pelo tráfico

— mais de três milhões e meio de pessoas[43](#) —, aos descendentes dos antigos colonos portugueses, aos ameríndios e à grande massa de mestiços, continuando, até hoje, o intenso processo de miscigenação étnica e entrelaçamento cultural, iniciado no século XVI.

7

Durante 45 anos, a questão do comércio de escravos azedou as relações entre o Brasil e a Grã-

Bretanha. Mesmo após a completa cessação do tráfico, não terminaram os problemas diplomáticos dele decorrentes, arrastando-se por quase duas décadas as reclamações de particulares por apreensões ilegítimas de seus barcos e bens.

A contenda provocada pelo tráfico negreiro travou-se sobretudo com a Grã-Bretanha,[44](#) mas não faltaram incidentes com a França, com Portugal e com outros países europeus. A diplomacia brasileira recusou-se a assumir

compromissos que representassem uma forma de dependência consentida em relação à Coroa britânica e procurou manter uma linha de intransigente defesa, frente às tentativas que fazia um país em pleno voo imperial para reduzir o Brasil à condição de semiprotetorado, em nome de princípios humanitários semelhantes aos que utilizava para submeter grande parte da África.

Esse trabalho diplomático de neutralização dos esforços britânicos e de resposta aos atentados contra a soberania brasileira fazia-se sobretudo no Rio de Janeiro, em Londres, Paris, Lisboa e Washington. Era extremamente restrita a presença política do Brasil na África Subsaariana. E pouca possibilidade tinha o país de atuar junto às estruturas de poder africanas, já abaladas pela crescente intromissão europeia. Durante o século XIX, os poucos representantes oficiais do governo brasileiro na África mantinham diálogo somente com os funcionários das potências europeias que exerciam a proteção ou o controle colonial sobre determinadas regiões do continente.

Por algum tempo, a presença oficial do Brasil na África ficou reduzida aos seus delegados na Comissão Mista Britânico-Brasileira da Serra Leoa, criada pelo artigo 4º da Convenção de 23 de novembro de 1826. A Comissão, como sua congênere no Rio de Janeiro, tinha por tarefa julgar os casos de contrabando de escravos e as reclamações de proprietários de navios injusta ou

equivocadamente apreendidos.

Essa representação não foi constante, pois, durante vários anos, esteve o Brasil sem membros na entidade, ou com apenas um comissário, o que ocasionava graves prejuízos aos seus interesses. Em abril de 1833, o comissário-juiz era José de Paiva; Mateus Egídio da Silveira, embora nomeado comissário-árbitro, ainda não chegara a Freetown. No ano seguinte, a parte brasileira da Comissão estava completa, bem como em 1835, quando Mateus Egídio passou a comissário-juiz, sendo comissário-árbitro Manoel de Oliveira Santos. Em 1836, ambos pediram licença para tratar da saúde, tendo morrido logo depois Mateus Egídio. Em 1837, Manoel de Oliveira Santos estava de volta à Serra Leoa, como comissário-juiz, sendo comissário-árbitro Joaquim Feliciano Gomes. Em 1838, vagou o lugar de comissário-juiz, e em 1839, também o de árbitro. Em 1840, Hermenegildo Frederico Niteroi foi nomeado comissário-juiz, sendo comissário-árbitro Joaquim Tomás do Amaral, que se tornaria célebre, na história da diplomacia brasileira, como visconde de Cabo Frio.

Em maio de 1844, já estavam, como comissário-juiz, Orlando Magno de Melo Matos, e como árbitro, Manoel de Oliveira Santos. Um ano depois, extinguiu-se a Comissão, por ter o governo brasileiro dado por terminadas as convenções sobre o tráfico de escravos.[45](#)

Durante a vigência dessas convenções, os escravos encontrados nos navios negreiros apreendidos pela esquadra inglesa eram encaminhados ao Estabelecimento da Serra Leoa. Neles teve origem grande parte da elite de africanos serra-leoneses que tantos serviços prestou à penetração política, econômica, militar, cultural e religiosa da Grã-Bretanha na África, e que muitas vezes se rebelou contra seus aspectos discriminatórios, bem como, mais tarde, contra o próprio fato colonial.[46](#)

Para fazer face ao problema dos escravos que se achassem nos navios capturados pela esquadra brasileira ou que tivessem sido introduzidos ilegalmente no Brasil, a lei de 7 de novembro de 1831

pressupunha negociações com as autoridades africanas, a fim de que dessem asilo a esses negros, que seriam “reexportados para a Costa d’África”. Embora muitos deles manifestassem o desejo de permanecer no Brasil, onde já era numerosa a população livre de origem africana, a isso se opôs firmemente o Reino Unido.

Diante das dificuldades encontradas para negociar diretamente com as autoridades africanas e do temor de que viessem esses negros, mal desembarcados na África, a ser de novo vendidos como escravos, propôs o Brasil ao governo britânico que os acolhesse na Serra Leoa. [47](#) Em resposta à solicitação brasileira, Palmerston declarou que só poderiam ser recebidos em Freetown, caso o Brasil pagasse pela manutenção de cada um deles.[48](#) Mais tarde, a Grã-Bretanha dispôs-se a remetê-

los para Trinidad, onde escasseava a mão de obra.[49](#)

Não se encontrou boa vontade em nenhuma das potências que tinham estabelecimentos ou protetorados na África para solucionar o problema. Os Estados Unidos alegaram que não podiam atuar no assunto, visto ser a Libéria uma empresa particular de colonização.[50](#) O representante brasileiro em Washington entendeu-se diretamente com os administradores da Libéria, deles recebendo a indicação de que só poderiam abrigar os africanos libertados pelo

Brasil mediante o pagamento de cinquenta pesos espanhóis por unidade.[51](#) A França e Portugal não chegaram a dar resposta.

Por algum tempo, cogitou-se em criar na África uma espécie de Libéria brasileira, pela compra de

“algum terreno nas possessões portuguesas”, [52](#) para onde seriam enviados os escravos que, trazidos de contrabando, fossem libertados pela esquadra ou pelas autoridades do Brasil. Não foi possível, no entanto, dar realidade à ideia.

Ao extinguir-se a vigência da Convenção de 23 de novembro de 1826, o problema deixou de existir. Os africanos encontrados em barcos apreendidos pela Marinha brasileira passaram a poder permanecer no Brasil. Os localizados pela esquadra inglesa começaram a ser remetidos, com toda a sem-cerimônia, para a colônia do Cabo, para a colônia de Demerara e para as Antilhas.

Em 1847, o Brasil criou um Vice-Consulado Honorário em Freetown, tendo por titular John Logan Hook.[53](#) E, em 1850, Hermenegildo Frederico Niteroi — o mesmo que havia sido comissário-juiz na Serra Leoa — foi feito cônsul-geral e encarregado de Negócios interino na Libéria, país que se havia proclamado república soberana em 1847. Foi, assim, Niteroi o primeiro representante diplomático brasileiro junto a um governo independente africano.[54](#)

Na metade do século XIX, o Brasil também mantinha repartições consulares no Cabo da Boa Esperança, [55](#) na ilha de Santa Helena[56](#) e em Luanda. A instalação desse consulado em Angola não se fez sem dificuldades, e tem a sua história.

Como era natural, tendo em vista os vínculos existentes entre o Brasil e os territórios portugueses na África, o governo brasileiro, tão logo viu sua independência reconhecida por Lisboa, procurou instalar um consulado em Luanda. E, por decreto de 30 de outubro de 1826, Rui Germak Possolo foi nomeado cônsul do Brasil em Angola.

Logo em seguida, o governador de Angola, Nicolau de Abreu Castelo Branco, informava a metrópole de que admitira o agente consular brasileiro no exercício provisório de seu cargo, mas que “lhe marcara prazo de oito meses”, para que se obtivesse “a respectiva autorização”. Não foi o fato bem recebido em Lisboa, que se apressou a recordar a Castelo Branco que se achava

“rigorosamente vedada a residência de estrangeiros nas colônias portuguesas”, acrescentando que, se, “durante o prazo que concedera ao dito cônsul, não recebesse o governador a indispensável autorização, terminaria o reconhecimento que lhe prestara” [.57](#)

Foi, assim, de curta duração a presença do primeiro agente consular do Brasil em Luanda. Num de seus últimos ofícios ao governador de Angola, em fins de novembro de 1827, manifestava ele o seu desagrado pela pouca atenção dispensada em Luanda à sua pessoa.[58](#)

Não desistiu, porém, de seu propósito o governo do Brasil, que considerava da maior importância ter um cônsul residente em Luanda, “com o fim de vigiar sobre o armamento de embarcações de pretos africanos”, que dali eram contrabandeados para os litorais brasileiros.[59](#)

Ainda em 1850, Paulino José Soares de Sousa, ministro dos Negócios Estrangeiros, reclamava contra os obstáculos que o governo português punha “à admissão de agentes consulares” do Brasil

“nos portos de suas possessões ultramarinas abertos ao comércio estrangeiro pela lei de 5 de junho de 1844”. E reiterava que a reivindicação brasileira tinha por bases o princípio de reciprocidade e a conveniência de haver quem cuidasse dos interesses dos súditos do Brasil em Angola, “acudindo-lhes nos vexames que por vezes têm sofrido das autoridades portuguesas” [.60](#)

As discussões políticas, as conspirações, os tumultos e as tentativas de revolta que se sucederam, sobretudo em Benguela, após a Independência do Brasil, explicam a resistência portuguesa à instalação do consulado. Surgira, no outro lado do Atlântico, um partido brasileiro, empenhado em unir Angola ao Império do Brasil.[61](#) E tão tensa se tornou a situação, que correram temerosos e infundados boatos sobre a iminência de um ataque armado da esquadra brasileira, sob o comando de lorde Cochrane.[62](#)

Temiam as autoridades portuguesas que um cônsul do Brasil em Luanda pudesse, com sua presença ativa, estimular um partido independentista angolano ou os defensores da união com o Império brasileiro, embora estivesse essa última hipótese expressamente proibida no tratado de 29 de agosto de 1825. Havia ainda o receio de que viesse o cônsul a contribuir para intensificar “a navegação brasileira, ou acobertada pelo pavilhão brasileiro”, [63](#) entre os portos

das duas margens do Atlântico Sul. Isso ocorreria em detrimento dos navios de bandeira portuguesa e da política lusitana de reorientar para Portugal o comércio de Angola, que estava, antes da Independência do Brasil, tradicionalmente ligado ao Rio de Janeiro, à Bahia e ao Recife.[64](#)

Decidido o Brasil, em 1850, a extinguir o tráfico negreiro, aumentou seu interesse em ter um consulado em Angola. Só assim poderia fazer frente ao contrabando de escravos, que dali tinha

origem, em barcos brasileiros ou em navios que hasteavam as bandeiras portuguesa, norte-americana, espanhola, argentina, chilena e uruguaia. O assunto resolveu-se, afinal, em 17 de março de 1854, data em que o governo de Lisboa concordou com o estabelecimento de consulados do Brasil em todos os portos ultramarinos abertos ao comércio estrangeiro.[65](#) Criou-se o consulado em Luanda, [66](#) para o qual foi nomeado, em 23 de agosto de 1854, Hermenegildo Frederico Niteroi, que tinha larga experiência em assuntos africanos. Não tendo ele, por motivos que se desconhecem, seguido para o posto no devido tempo, foi substituído, em janeiro de 1856, por Inácio José Nogueira da Gama.[67](#) Este permaneceu em Angola até 1858,[68](#) quando teve sucessor.

Em 1863, Eduardo Serendat assumiu o cargo de cônsul honorário do Brasil nas Ilhas Maurícias.[69](#)

Em 1868, estabeleceu-se um vice-consulado na ilha de São Tomé.[70](#) E, em 1871, outro na ilha do Príncipe.[71](#)

Foi essa a pequena representação que o estado brasileiro, durante a monarquia, manteve na África.

Ela contrasta com as intensas relações que então existiam entre o Brasil e o continente africano.

Esse sistema de relações muito sofreu com a extinção do tráfico negreiro, que lhe servia de base e acicate. E restringiu-se ainda mais, à medida que se processou a ocupação da África pelos países europeus.

No início do Oitocentos, eram mais numerosos os navios que faziam o percurso entre Angola e o Brasil do que aqueles que ligavam os portos angolanos a

Portugal. Tão intenso quanto o que vinculava a chamada Costa dos Escravos à Europa era o tráfico marítimo entre o Brasil, de um lado, e, do outro, os portos da atual República do Benim, do Togo e da Nigéria. O panorama transformou-se por completo, menos de cem anos depois.

No fim do século XIX, o comércio de artigos brasileiros e de produtos africanos caiu verticalmente e passou a efetuar-se sobretudo por intermédio de barcos europeus. Do tráfico de passageiros, pode-se dizer que praticamente terminou com o século, quase cessando de todo os contatos entre as comunidades de brasileiros estabelecidos na Costa da África e seus parentes e sócios no Brasil.

Como testemunhou Nina Rodrigues, alguns navios a vela ainda faziam, na última década do século XIX, três a quatro viagens por ano entre a Bahia e Lagos. Também saíam alguns barcos do Recife e do Rio de Janeiro. Neles iam brasileiros visitar a África, ali fixar-se ou fazer comércio, e vinham quase sempre “nagôs comerciantes, falando iorubano e inglês, e trazendo noz-de-cola, cauris, objetos de culto, sabão, pano da costa, etc” [.72](#)

Mesmo depois que terminaram as ligações marítimas diretas, houve teimosos que tomaram paquetes ingleses até Dacar e dali seguiram, por barcos menores, para Lagos [73](#) e outros portos africanos, com objetivos comerciais ou a fim de cumprir deveres familiares ou religiosos. Até 1930, ainda havia membros da comunidade brasileira de Lagos que importavam carne-seca do Brasil. O

produto fazia um longo trajeto, da Bahia ou de Pernambuco para Las Palmas e dali para a Nigéria. [74](#)

Desde o início do século XVIII, mas sobretudo após as revoltas muçulmanas de 1807 a 1835 na Bahia — repercussões, no Brasil, da guerra santa que moviam, na África, Usman dan Fodio e os seus seguidores —, instalaram-se, em vários pontos da costa africana, comunidades de brasileiros, que se dedicaram ao tráfico de escravos, ao comércio transoceânico, ao cultivo do tabaco, do cacau, da mandioca e do algodão, à construção civil, aos ofícios manuais especializados e às profissões liberais.

Os membros dessas comunidades compreendiam: brancos, mamelucos, cafuzos, mulatos e negros nascidos no Brasil; negros nascidos na África levados como escravos para o Brasil e dele expulsos

— como após a sublevação de 1835, na Bahia [75](#) —, ou que, alforriados,

regressaram por vontade própria ao continente africano; os escravos que esses indivíduos adquiriram na África e que nunca estiveram no Brasil, mas assimilaram, por meio de seus senhores, os nomes e os hábitos brasileiros; [76](#) mulatos e negros que, retornando de países da América hispânica, como, por exemplo, Colômbia, Cuba e Venezuela, se associaram, pelas semelhanças de língua, condição e costumes, aos brasileiros e terminaram por se confundir com esses; os descendentes, nascidos na África, de brasileiros e “brasileiros”.

Alguns dos ex-escravos que voltaram à África instalaram-se em áreas distantes e muito diversas culturalmente de suas regiões de nascimento. Mesmo aqueles que regressavam às terras de origem, ali encontravam uma cerrada estrutura de solidariedade tribal e de hábitos a que não mais se sentiam vinculados. Tinham-se, no exílio, abasileirado. Procuravam, por isso, unir-se e formar núcleos sociais próprios.

Chamaram-se a si próprios, desde o início, brasileiros, e assim são conhecidos até hoje os seus descendentes, apesar da guerra que contra essa denominação moveram, por exemplo, os dirigentes britânicos de Lagos — interessados, dentro da lógica do colonialismo, em desvincular a África do Brasil. As autoridades inglesas do que viria a ser a Nigéria sempre insistiram em que eles deveriam chamar-se de “iorubás repatriados”. Não foram, porém, ouvidas e, até mesmo na correspondência que mantinham com os dirigentes coloniais, os membros dessas comunidades se denominavam

“brasileiros” e assim designavam seus filhos e netos.[77](#)



Concentravam-se geralmente em bairros próprios, como o “Brazilian Quarter”, de Lagos, o

“Quartier Brésil” e o “Quartier Marô”, em Ajudá (ou Uidá). Em Acra, disseram-me, em 1961, que o povo “tá-bom” — como é conhecida a comunidade “brasileira” — também tivera bairro próprio, que acabou por se descaracterizar, tal como sucedeu com o de Lagos, que se situa numa parte da cidade onde é intensa a especulação imobiliária. Outros grupos formaram vilas e cidades, como Atouetá e Porto Seguro, ambas no Togo. A primeira foi fundada por Joaquim d’Almeida⁷⁸, e a segunda, por libertos jejes repatriados.

Essas comunidades, em Acra, Lomé, Porto Seguro, Anexô, Aguê, Cotonu, Ajudá, Abomé, Porto Novo, Badagry, Lagos, ao longo da costa atlântica até o

Gabão (onde, em 1972, encontrei lembranças de famílias brasileiras), reforçaram-se com o movimento de retorno à África, que se verificou na segunda metade do século XIX e sobretudo após a abolição total da escravatura, em 1888.

As comunidades “brasileiras” existem até hoje na Nigéria, na República do Benim, no Togo e em Gana, onde muitos de seus membros exerceram, e exercem, papel de relevo na vida política, cultural e artística. Durante a disputa europeia pelo controle da África, os “brasileiros” opuseram-se aos interesses alemães, britânicos ou franceses, ou se aliaram a uns contra os outros. No período colonial, prestaram serviço às administrações europeias ou foram dos primeiros a elas fazer face, como o nigeriano de origem brasileira Moses da Rocha, [79](#) que, desde o início do século XX, procurou, em contato com intelectuais negros dos Estados Unidos e das Caraíbas, estimular a criação de uma ideologia africana. Um descendente de brasileiro, com sangue ameríndio, [80](#) foi o primeiro presidente da República do Togo, Sylvanus Olympio.

Os “brasileiros” estão inteiramente identificados com o sentimento nacional dos países a que pertencem. Mas, assim como os iorubás e os jejes difundiram os seus valores culturais na Bahia e deles a impregnaram profunda e intensamente — sendo, de certa forma, os responsáveis pela personalidade especial que ela possui — e, assim como os congos e os angolanos imprimiram sua forte marca em todo o Brasil, os brasileiros natos e de adoção, que se fixaram na África, para ali transferiram modos de vida, técnicas, tradições e gostos desenvolvidos na margem ocidental do Atlântico.

Os seus descendentes não apenas ficaram irremediavelmente “abaianados”, “amaciados, urbanizados, polidos pela Bahia”, como explica Gilberto Freyre, [81](#) mas também acariocados ou pernambucanizados. Do Recife partiu muita gente para a África — e, ainda em 1972, na prefeitura de Abomé, num almoço com as principais figuras da comunidade brasileira local, os numerosos pratos que nos ofereceram eram os mesmos que figurariam num encontro familiar de domingo em Pernambuco.

Os brasileiros e “brasileiros” levaram para a África as suas comidas mestiças, como o feijão de leite de coco, a cocada, o pirão, a moqueca de peixe e o cozido.[82](#) pratos que, por esses nomes, ligeiramente adulterados, são até hoje conhecidos. Comi, em Cotonu, poisson au piron. E comprei

“cocado” na Nigéria.

Continuaram fiéis às suas festas, danças e folguedos. Ao bumba meu boi, por exemplo, chamado

“Boi”, em Lagos, e “Burrinha” ou “Burrinhão”, na República do Benim. Não abandonaram as mascaradas carnavalescas,⁸³ a que assisti, em 1972, no pátio da casa do chachá, em Ajudá, e no terreiro do rei de Porto Novo. Cantam e dançam acompanhados por instrumentos de percussão, entre os quais dois, o pandeiro e o prato e faca, são exclusivos, na África Atlântica, pelo que pude observar, dos grupos de brasileiros.

Difundiram o culto de Nosso Senhor do Bonfim e de São Cosme e Damião.⁸⁴ E impuseram o sobrado neoclássico, algumas vezes com reminiscências barrocas, como a casa de rigor para as novas classes ascendentes.⁸⁵

Esse tipo de arquitetura, “que se encontra em todas as cidades e vilas”⁸⁶ — até dentro do palácio tradicional de Abomé, onde há um sobrado construído para o rei Guezo pelo chachá Francisco Félix de Souza —, ficou conhecido, na África, como estilo brasileiro. Com o passar do tempo, as linhas neoclássicas sofreram alterações, que acentuaram os elementos decorativos até extremos de exagero.

Tal qual sucedeu com a chamada “casa de brasileiro” em Portugal.

Foram os brasileiros os mestres da construção civil e da marcenaria ao jeito europeu. Marcaram com seus padrões de gosto a estatuária dos cemitérios católicos, dali se espraiando suas lições estéticas para os monumentos funerários de chefes e notáveis. Das figuras de animais em louça ou em gesso que ornaram as casas coloniais e neoclássicas do Brasil deriva, pela ação dos brasileiros, uma das mais importantes formas novas de arte da Nigéria — ao parecer de Ulli Beier⁸⁷ —, a escultura em cimento, de que há excelentes exemplos a guardar e a encimar as fachadas e os balcões de casas ricas ou nobres, como o Palácio de Akure.

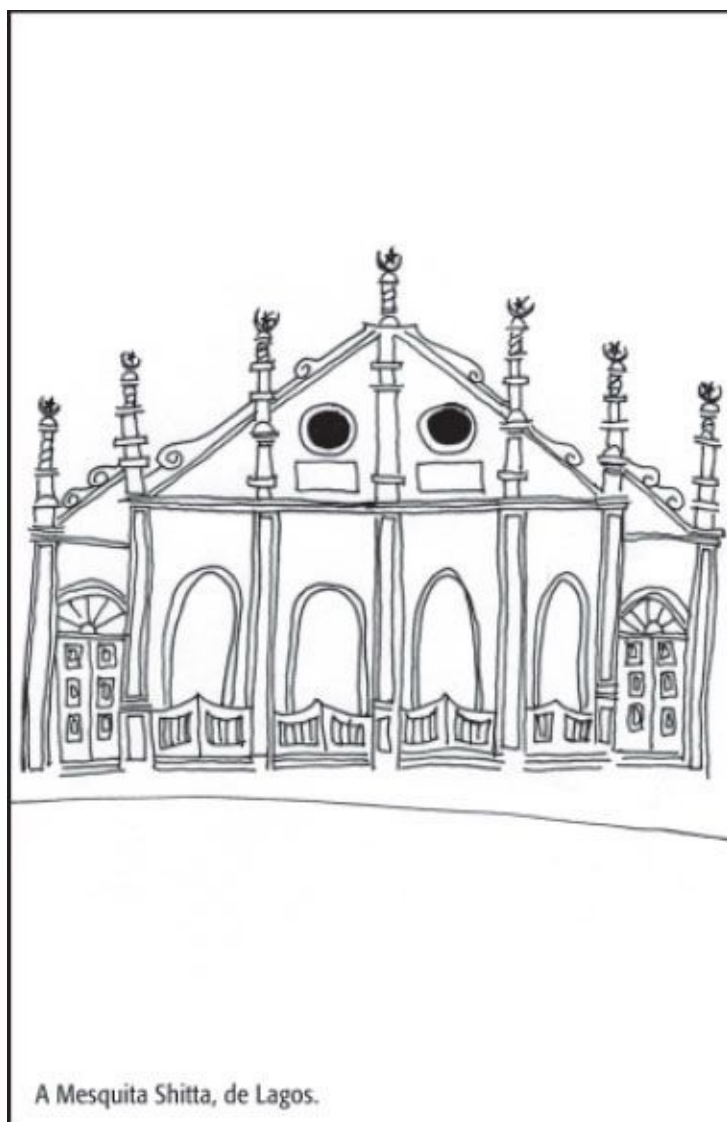
Se ainda hoje as comunidades “brasileiras” mantêm fielmente o apego afetivo a um Brasil que é sobretudo a idealização da infância ou de um sentimento de saudade, transmitido de pais a filhos, e conservam uma forte consciência de união (em que se traduz a determinação de possuir, como os outros grupos que as cercam, uma unidade de origem e passado), bem mais forte tinha de ser, no século XIX, a coesão desses núcleos de imigrantes e repatriados.

A maioria deles era católica, mas havia também grande número de islamitas e de adeptos dos cultos africanos. Tão forte e tão profunda era, no entanto, a formação trazida ou herdada do Brasil, que os muçulmanos brasileiros tinham um comportamento social mais próximo da maneira de ser dos católicos do que daquele que caracterizava os outros maometanos.^{.88} Em Porto Novo eram chamados de “muçulmanos crioulos”, para distingui-los dos demais. Casavam-se frequentemente com moças católicas, transformando-se, assim, “numa espécie de ponte entre o cristianismo e o islame” ^{.89} Seus templos e os dos serra-leoneses, como as famosas Mesquita Shitta e Mesquita Central, ⁹⁰ em Lagos, eram construídos no estilo brasileiro.

As comunidades brasileiras mantinham contatos entre si ao longo da costa e estavam atentas às notícias do outro lado do Atlântico. Nas grandes datas, a bandeira do Brasil era hasteada na residência do chachá, em Ajudá, e provavelmente nas casas de outros chefes de grupos brasileiros, pois alguns deles adotaram as formas externas das estruturas políticas ou sociais que os rodeavam, como, em Acra, ocorreu com o povo “tá-bom” ^{.91}

Continuaram os brasileiros a comemorar, na África, as datas festivas do Brasil. Em 8 de dezembro de 1880, por exemplo, a Companhia Dramática Brasileira e sua orquestra ofereceram, em Lagos, um grande espetáculo em homenagem ao aniversário do imperador d. Pedro II.^{.92} A mesma companhia teatral e a mesma orquestra apresentariam função semelhante, em 23 de maio de 1882, em regozijo pelo natalício da soberana inglesa.^{.93}

Enorme foi a manifestação de júbilo na África, ao se receber a notícia da Abolição da escravatura no Brasil. A boa nova só chegou a Lagos em agosto de 1888, e foi comemorada com vários dias de festa: missa solene, procissões, bailes, representações dramáticas, desfile carnavalesco e mascaradas.^{.94}



As festividades e a alegria não ocultam o fato de que algumas dessas comunidades de brasileiros se formaram em função do tráfico de escravos, ou mesmo ao redor de traficantes famosos, como Francisco Félix de Souza ou Domingos José Martins. Muitos dos traficantes e dos mestres de navios negreiros foram africanos ou brasileiros descendentes de africanos, o que não é de se estranhar, quando o observador se põe na perspectiva da época e verifica que os negros libertos, no Brasil, também eram com frequência donos de escravos.

A constância dos vínculos dessas comunidades com o Brasil, durante quase todo o século XIX, explica-se não apenas pelas afinidades culturais e sentimentais,

mas sobretudo por coincidirem seus interesses com os do comércio brasileiro, como mostra o que resta da intensa correspondência entre firmas mercantis e homens de negócios das duas margens do oceano.⁹⁵ Por isso mesmo, africanos e brasileiros não se limitaram a opor-se às medidas britânicas contra o tráfico de escravos; combateram também as investidas do renascente espírito colonialista europeu contra os intermediários locais do comércio de azeite de dendê, de ceras, de resinas, de madeiras e de marfim.

A importância que, por seus contatos comerciais, assumiram ao longo da costa terminaria fatalmente por envolver as comunidades brasileiras nas disputas políticas internas dos reinos e cidades-estado que as abrigavam, nas lutas entre distintos grupos nacionais, no combate desigual contra os interesses britânicos, franceses e alemães, bem como por enredá-las numa intrincada série de conluios, alianças e contra-alianças com os grupos europeus, contribuindo para prolongar e aguçar os atritos entre os diversos interesses coloniais.

Já em 1778, os “brasileiros” de Antônio Vaz Coelho intervinham na luta entre Porto Novo e Ajudá, e contra Acpenu.⁹⁶ Nos primeiros anos do século XIX, Francisco Félix de Souza expulsava Comalagã, régulo da ilha de Glijj, após o ter derrotado pelas armas.⁹⁷ Mais tarde, em 1818, o mesmo Félix de Souza praticamente colocaria o rei Guezo no trono de Abomé.⁹⁸

Vemos também os brasileiros envolvidos na disputa entre britânicos e franceses pelo protetorado sobre Porto Novo. Os brasileiros locais lideravam o partido antibritânico⁹⁹ e impulsionaram o rei Soji a assinar com a França o tratado de proteção de 1863. Mas, se o brasileiro Joaquim Manuel de Carvalho, sócio de Soji no tráfico negreiro e no fornecimento de óleo de palma à Maison Régis, era o orientador da política antibritânica, um outro, o grande comerciante Domingos José Martins, apoiava a pretensão do rei Glelê, do Abomé, de ser o soberano de Porto Novo e de quase toda a costa da atual República do Benim. Martins opunha-se abertamente aos franceses, que ameaçavam o monopólio do comércio de que até então gozara em Cotonu.¹⁰⁰

Após a morte de Soji, em 1864, a posição de Carvalho muda inteiramente. Começa a hostilizar os franceses e consegue colocar no trono de Porto Novo o rei Mepon.¹⁰¹ Não se restringe, no entanto, a dar combate aos interesses franceses e a seu ex-parceiro Victor Régis. Mantém-se na linha antibritânica: alia-se a Kosoko, que os ingleses tinham expulsado de Lagos para Epe, e organiza com ele uma nova rede de tráfico de escravos.¹⁰²

O episódio da queda de Kosoko talvez seja o que mais põe em relevo a resistência dos brasileiros à penetração britânica na África. E também as disputas pelo poder que entre eles se travavam.

A luta pelo título de ologun de Onim ou Lagos, um complexo problema de sucessão dinástica, tivera raízes em 1811. Ao morrer Adele, em 1834, a velha contenda reabriu-se, e Kosoko reclamou o direito de ser rei de Onim. Foi preterido por Oluwole, um dos filhos do falecido ologun. Exilou-se, então, em Ajudá, onde arregimentou o apoio dos brasileiros, desejosos de estabelecer em lugar mais seguro um novo porto de embarque de escravos que não fosse tão facilmente visado pela esquadra

inglesa.

Em 1841, falecia Oluwole. Kosoko apresentou de novo sua candidatura, mas o eleito foi seu tio, Akitoye, que gozava do apoio britânico. Inconformado, Kosoko, com o auxílio dos brasileiros, derrotou militarmente Akitoye em 1845 e, logo em seguida, começou a expandir o mercado de escravos, a que Lagos deve seu primeiro grande impulso de crescimento como cidade.

Akitoye refugiou-se em Badagry e aliou-se de corpo e alma ao partido inglês. Transformou-se provisoriamente em antiescravista. Como, porém, os britânicos tardassem em ajudá-lo, logrou, em 1847, o apoio econômico de Domingos José Martins, que, instalado em Porto Novo, desejava controlar o porto de Lagos, mais seguro para suas atividades de grande traficante de escravos.

Organizou-se, sustentada por Martins, uma campanha militar contra Kosoko. Martins armou três grandes navios que trouxera do Brasil¹⁰³ e mobilizou tropas de todas as cidades costeiras ao norte de Lagos até Ajudá. Mas seus esforços malograram.

Os ingleses resolveram retomar a iniciativa e conduziram Akitoye para Fernando Pó, sob o pretexto de protegê-lo. Ali obtiveram sua concordância expressa em extinguir o tráfico negreiro, caso fosse recolocado na cadeira de ologun.

Estava decidida a sorte de Kosoko. Em dezembro de 1851, os navios ingleses bloquearam e atacaram Lagos, expulsaram da cidade Kosoko e seus aliados brasileiros e reinstalaram Akitoye no poder.¹⁰⁴ A Grã-Bretanha passou, de fato, a controlar Lagos.

Sintomaticamente, o primeiro tiro de canhão contra os barcos de guerra britânicos, que bloqueavam a cidade, foi dado por um grupo de duzentos homens armados, sob a chefia de um brasileiro, de nome Lima.¹⁰⁵ E entre as primeiras medidas adotadas pelos ingleses, após a tomada de Lagos, figurou a expulsão de numerosos brasileiros. Muitos deles acompanharam Kosoko em seu exílio em Epe, de onde regressaria a Lagos, em 1852, para tentar inutilmente recuperar o poder.

Outros se espalhariam por diversos pontos da Costa dos Escravos. E não foram poucos os que passaram a cooperar com os ingleses e tentaram manter suas posições comerciais, mercadejando azeite de dendê e outros produtos.

A presença comercial do Brasil continuou a ser combatida em toda a costa africana pelos britânicos e franceses, para os quais, mesmo após as drásticas medidas tomadas pelo governo do Rio de Janeiro em 1850, os brasileiros e “brasileiros” eram inveterados e incorrigíveis traficantes de escravos. Havia nisso muita verdade, pois alguns deles continuaram fiéis ao contrabando negreiro, cujos portos de destino se haviam mudado sobretudo para Cuba. Outros, porém, transformaram-se em exportadores de azeite de dendê, de marfim, de gomas, de noz-de-cola, de madeiras e de outros produtos.

O desmantelamento da rede comercial brasileira deu-se ao mesmo tempo que o das estruturas de poder africano em toda a África Atlântica. Os chefes das cidades costeiras dobravam-se, um após outro, diante das demonstrações de força dos ingleses, franceses e alemães, e viam seus territórios serem transformados em colônias, como sucedeu em Lagos em 1861. No ano seguinte, os mercados brasileiros, dantes tão numerosos naquela cidade, estavam reduzidos a cinco.¹⁰⁶ Em Ajudá, Porto Novo, Badagry, Porto Seguro e Cotonu, as firmas mercantis brasileiras foram perdendo importância.

De uma perspectiva brasileira, a tomada de Lagos pelos ingleses, em 1851, e sua transformação em colônia, dez anos depois, marcam o início da corrida desenfreada entre as nações europeias para o controle efetivo da África. Na passagem do século XIX para o século XX, a ocupação estava consumada, embora a resistência africana ainda se tenha prolongado, em certas regiões, até quase o fim da Primeira Guerra Mundial. Ao terminar o grande conflito, toda a África — com as exceções da Etiópia e da Libéria — estava dominada. Os posteriores movimentos de oposição ao mando europeu já pertencem a uma outra vertente da história, que conduz às independências nacionais, concentradas

em torno de 1960.

10

Em consequência direta do fato colonial, a África desaparece por algum tempo das preocupações do estado brasileiro, sobrevivendo, no povo, como uma espécie de Jerusalém distante dos cultos africanos. Alguns centros religiosos iorubanos, como o Axé Opô Afonjá, lograram o quase milagre

— tendo em vista a muralha invisível que os poderes coloniais estabeleceram no meio do Atlântico

— de preservar a pureza de seus ritos, por meio de contatos intermitentes com o golfo da Guiné e graças à rigorosa ortodoxia de alguns zelosos descendentes de africanos, como d. Eugênia Ana Santos, a Aninha¹⁰⁷, e o famoso Martiniano do Bonfim.¹⁰⁸ Este estudou em Lagos, foi professor de inglês e babalaô na Bahia e tornou-se um dos maiores conhecedores dos cultos afro-brasileiros.

Para as gentes do Brasil, a África deixou, por várias décadas, de ser uma entidade geográfica precisa e converteu-se no símbolo de uma difusa nostalgia. O folclore assegurou-lhe a vaga e estática sobrevivência que costuma dar às coisas que passaram, que deixaram de ter relevância na vida diária.

É bem verdade que, como diz Luís da Câmara Cascudo, ¹⁰⁹ “nenhuma cidade deste mundo está tão presente nas cantigas brasileiras como Luanda”, mas poucos dos que as entoam seriam capazes, até há alguns anos, de localizá-la com precisão, como também não o fariam com o Congo, Cabinda, Guiné, Moçambique e Queto — que continuaram a ser reinos poderosos, nas festas populares do Brasil.

No plano espiritual, esses nomes de reinos, regiões e cidades serviram muitas vezes de sinônimos para uma África que continuou viva no Brasil. Mas dentro dele. Coisa sua, misteriosa e íntima.

Imagem de um paraíso perdido ou de uma terra prometida — conceitos que não passam, como os de evocação e profecia, de duas faces da mesma lâmina.

1976.

NOTAS

[1](#) Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIIe au XIXe siècle, Paris: Mouton, 1968, p. 276 e 277.

[2](#) Trade Relations between the Bight of Benin and Bahia, 17th-19th Century, Ibadan: Ibadan University Press, 1976, p. 241.

[3](#) Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo LIV, parte II, Rio de Janeiro, 1891, p. 161 e 162.

[4](#) Ajan (ou Osinlokun) era, no início do século XIX, rei da cidade de Eko, também chamada Onim ou Lagos, e vassalo do obá do Benim. (Cf. Verger, ob. cit., p. 270-272; e Robert S. Smith, Kingdoms of the Yoruba, Londres: Methuen, 1969, p. 89 e 90.)

[5](#) Reinou entre 1816 e 1847. (Jacob Egharevba, A Short History of Benin, Ibadan: Ibadan University Press, 1960, p. 44 e segs.)

[6](#) Nome que o padre Ferreira Pires dá a Agonglo, que reinou entre 1789 e 1797. (Cf. Robert Cornevin, Histoire du Dahomey, Paris: Berger-Levrault, 1962, p. 115-117.)

[7](#) Clado Ribeiro de Lessa (org.), Crônica de uma embaixada luso-brasileira à Costa d'África em fins do século XVIII, incluindo o texto de Viagem de África em o Reino de Dahomé, escrita pelo padre Vicente Ferreira Pires, no ano de 1800, e até o presente inédita, São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasileira), 1957.

[8](#) José Honório Rodrigues, Brasil e África: outro horizonte, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961, p. 129-132.

[9](#) J.F. de Almeida Prado, "A Bahia e as suas relações com o Daomé", em O Brasil e o colonialismo europeu, São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasileira), 1956, p. 183.

[10](#) Capitalism and Slavery, Londres: André Deutsch, 1967, passim.

[11](#) Cf., por exemplo, C.W. Newbury, The Western Slave Coast and its Rulers, Oxford: Clarendon Press, 1961; J.C. Anene, Southern Nigeria in Transition (1885-1906): Theory and Practice in a Colonial Protectorate, Cambridge: Cambridge University Press, 1966; John D. Hargreaves, Prelude to the Partition

of West Africa, Londres: Macmillan, 1963.

[12](#) Imposto cobrado pelos chefes da costa da Nigéria aos comerciantes europeus, para que pudessem ali negociar.

[13](#) Anais do Parlamento Brasileiro: Câmara dos Senhores Deputados, Segundo Ano da Primeira Legislatura. Sessão de 1827, tomo 3, p.

12.

[14](#) Ver, por exemplo, C.W. Newbury, ob. cit.; J.C. Anene, ob. cit., John D. Hargreaves, ob. cit.; Michael Crowder, *The Story of Nigeria*, Londres: Faber and Faber, 1962; L.H. Gann e Peter Duignan (org.), *Colonialism in Africa, 1870-1960*, v. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1969; Alan Rider, *Benin and the Europeans, 1485-1897*, Londres: Longmans, Green and Co. Ltd., 1969.

[15](#) Hargreaves, ob. cit., p. 22.

[16](#) Cornevin, *Histoire du Dahomey*, p. 126; Hargreaves, ob. cit., p. 17.

[17](#) Vincent Monteil, *L'Islam noir*, Paris: Editions du Seuil, 1964, p. 250; Elizabeth Colson, "African Society at the Time of the Scramble", em *Colonialism in Africa*, org. Gann e Duignan, v. 1, p. 38.

[18](#) Há dessa história um bom sumário em J.C. Anene, ob. cit.

[19](#) Como R.J. Hammond, *Portugal and Africa (1815-1910): a Study on Uneconomic Imperialism*, Stanford: Stanford University Press, 1966, p. 42.

[20](#) R.A. Kea, "Firearms and Warfare on the Gold and the Slave Coasts from the Sixteenth to the Nineteenth Centuries", *The Journal of African History*, v. XII (1971), n° 2, p. 201.

[21](#) Gavin White, "Firearms in Africa: an Introduction", *The Journal of African History*, v. XII (1971), n° 2, p. 180.

[22](#) Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala*, sobretudo o capítulo IV.

[23](#) *Formação histórica do Brasil*, Rio de Janeiro, 1930.

[24](#) O negro e o garimpo em Minas Gerais, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

[25](#) Ver, por exemplo, Arthur Ramos, O negro na civilização brasileira, Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1956.

[26](#) Dizia o texto da lei, a que se deu o nome de Áurea: “Art. 1º — É declarada extinta a escravidão no Brasil, desde a data desta lei. Art.

2º — Revogam-se as disposições em contrário.”

[27](#) Édison Carneiro, “A escravidão e a Monarquia”, Antologia do negro brasileiro, Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967, p. 91.

[28](#) Édison Carneiro, Ladinos e crioulos, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964, p. 95.

[29](#) José Honório Rodrigues, ob. cit., p. 61 e 71.

[30](#) Discurso no Senado, em 25 de abril de 1843: “A África civiliza a América.”

[31](#) Anais do Parlamento Brasileiro: Câmara dos Senhores Deputados, Segundo Ano da Primeira Legislatura. Sessão de 1827, tomo 3, p.

12.

[32](#) Ver, a respeito, Relatórios da Repartição dos Negócios Estrangeiros, Rio de Janeiro, 1840 a 1870; Nina Rodrigues, Os africanos no Brasil, São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliense), 1932; Pierre Verger, “Influence du Brésil au golfe du Bénin”, Les AfroAméricains, Mémoires de l’Institut Français de l’Afrique Noire, no 27, Dacar, 1953, p. 11-99; Bahia and the West Coast Trade

(1549-1851), Ibadan: The Institute of African Studies/Ibadan University Press, 1964; e Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos; Antonio Olinto, Brasileiros na África, Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964; Manuel dos Anjos da Silva Rebelo, Relações entre Angola e Brasil, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1970.

[33](#) Lewis Mumford, The City in History, Harmondsworth: Penguin Books, 1973,

p. 533-534.

[34](#) Hubert Deschamps, *Histoire de la traite des noirs de l'antiquité à nos jours*, Paris: Fayard, 1971, p. 223.

[35](#) George Readers, *Le Comte Gobineau au Brésil*, Paris, 1934. Apud José Honório Rodrigues, ob. cit., p. 79-80.

[36](#) Édison Carneiro, *Ladinos e crioulos*, p. 91-94.

[37](#) Relatório da Repartição dos Negócios Estrangeiros, Rio de Janeiro, 1852, p. XIII.

[38](#) Relatório da Repartição dos Negócios Estrangeiros, Rio de Janeiro, 1856, p. 16-20.

[39](#) Ibidem, p. 21-22.

[40](#) Relatório da Repartição dos Negócios Estrangeiros, Rio de Janeiro, 1852.

[41](#) Hubert Deschamps, ob. cit., p. 220 e 222. Eric Williams (*From Columbus to Castro: the History of the Caribbean — 1492-1969*, Londres: André Deutsch, 1970, p. 311-313) assevera que a Grã-Bretanha perdeu a guerra contra o tráfico, e estima que, após a extinção legal, em 1820, do comércio negreiro para Cuba, entraram até 1865, na ilha, 200.354 escravos.

[42](#) Daniel P. Mannix e Malcolm Cowley, *Historia de la trata de negros*, trad. espanhola de *Black Cargoes: a History of the Atlantic Slave Trade*, Madri: Alianza Editorial, 1970, p. 65.

[43](#) Maurício Goulart (*A escravidão africana do Brasil*, 3a ed., São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1975) calcula que ingressaram no Brasil 3.600.000 negros escravos. Bem semelhantes são os números de Philip D. Curtin (*The Atlantic Slave Trade. A Census*, Madison: University of Wisconsin Press, 1969): 3.655.000. Já Renato de Mendonça propôs a cifra de 4.830.000, que Édison Carneiro (“A escravidão e a Monarquia”, *Antologia do negro brasileiro*, p. 90) considerou inferior à realidade.

[44](#) Cf., por exemplo, Leslie Bethell, *The Abolition of the Brazilian Slave Trade. Britain, Brazil and the Slave Trade Question, 1807-1869*, Cambridge: Cambridge

University Press, 1970; José Honório Rodrigues, ob. cit.; e os Relatórios da Repartição dos Negócios Estrangeiros, Rio de Janeiro, 1834 a 1870.

[45](#) Relatórios da Repartição dos Negócios Estrangeiros, Rio de Janeiro, 1833 a 1846.

[46](#) Newbury, ob. cit., p. 44, 56, 61, 78-79; Crowder, The Story of Nigeria, p. 124-127; J.F.A. Ajayi, Christian Missions in Nigeria, 1841-1891: the Making of a New Elite, Evanston: Northwestern University Press, 1969.

[47](#) Relatório apresentado à Assembleia Geral Legislativa pelo ministro e secretário d'estado dos Negócios Estrangeiros em a Sessão Ordinária de 1833, Rio de Janeiro, 1833, p. 4 e 5.

[48](#) Relatório da Repartição dos Negócios Estrangeiros, 1834, p. 4 e 5.

[49](#) Relatório da Repartição dos Negócios Estrangeiros, 1836, p. 6.

[50](#) Relatório da Repartição dos Negócios Estrangeiros, 1835, p. 7.

[51](#) Relatório da Repartição dos Negócios Estrangeiros, 1836, p. 6.

[52](#) Relatório da Repartição dos Negócios Estrangeiros, 1834, p. 8.

[53](#) Logan esteve à frente do vice-consulado até 1871. A partir dessa data, deixa o vice-consulado de aparecer nos Relatórios da Repartição dos Negócios Estrangeiros.

[54](#) Hermenegildo Frederico Niteroi respondeu pela representação brasileira em Monróvia até 1854, quando foi transferido para Luanda, posto que não assumiu. Cf. Relatórios da Repartição dos Negócios Estrangeiros, Rio de Janeiro, 1852, 1853 e 1856.

[55](#) O consulado na Cidade do Cabo aparece pela primeira vez no Relatório da Repartição dos Negócios Estrangeiros de 1841, sendo seu titular João Stein, cônsul sem vencimentos.

[56](#) George Moss foi designado, em 1848, vice-cônsul honorário em Santa Helena. Em 1880, fizeram-no cônsul honorário. Serviu até 1888, quando o consulado foi, ao que parece, extinto. Cf. Relatórios da Repartição dos Negócios

Estrangeiros, Rio de Janeiro, 1850

a 1888.

[57](#) Manuel dos Anjos da Silva Rebelo, *Relações entre Angola e Brasil*, p. 233-234.

[58](#) *Ibidem*, p. 300-301.

[59](#) Relatório da Repartição dos Negócios Estrangeiros, Rio de Janeiro, 1835, p. 5.

[60](#) Relatório da Repartição dos Negócios Estrangeiros, 1850.

[61](#) Manuel dos Anjos da Silva Rebelo, *ob. cit.*, cap. V.

[62](#) *Ibidem*, p. 230-233.

[63](#) A. da Silva Rego, *Relações luso-brasileiras, 1822-1953*, Lisboa: Edições Panorama, 1956, p. 16.

[64](#) Manuel dos Anjos da Silva Rebelo, *ob. cit.*, especialmente p. 179-207 e 262-291.

[65](#) Relatório da Repartição dos Negócios Estrangeiros, Rio de Janeiro, 1854, p. XXXVI-XXXVII.

[66](#) Relatório da Repartição dos Negócios Estrangeiros, 1855, p. X.

[67](#) Relatório da Repartição dos Negócios Estrangeiros, 1856, p. 7.

[68](#) Relatório da Repartição dos Negócios Estrangeiros, 1859.

[69](#) Só permaneceu no cargo durante aquele ano. O consulado deixou de figurar nos Relatórios da Repartição dos Negócios Estrangeiros em 1913.

[70](#) O seu primeiro titular foi Pedro Zeferino Barboza Paiva, que o dirigiu até 1875 (Relatórios da Repartição dos Negócios Estrangeiros, Rio de Janeiro, 1868 a 1875).

[71](#) O primeiro vice-cônsul foi Domingos Lake Marsius, que se manteve no cargo

até 1879 (Relatórios da Repartição dos Negócios Estrangeiros, Rio de Janeiro, 1871 a 1880).

[72](#) Os africanos no Brasil, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932, p. 160-161. Cf. também Pierre Verger, Flux et reflux, p. 626 e 629.

[73](#) Nina Rodrigues, ob. cit., p. 161.

[74](#) Antonio Olinto, Brasileiros na África, p. 168.

[75](#) Verger, Flux et reflux, p. 620-626.

[76](#) Roger Bastide, “Carta de África”, Anhembi, São Paulo, outubro de 1958, p. 335-338.

[77](#) Verger, Flux et reflux, p. 620-626.

[78](#) Joaquim d’Almeida chegou à África, vindo do Brasil, em 1835, e morreu em Agûê, em 1857, conforme li no monumento em sua memória.

[79](#) George Shepperson, “The African Abroad or the African Diaspora”, em T.O. Ranger (org.), Emerging Themes of African History, Dar-es-Salaam: East African Publishing House, 1968, p. 165-166.

[80](#) Robert Cornevin, Histoire du Togo, Paris: Berger-Levrault, 1962, p. 66.

[81](#) “Acontece que são baianos...”, em Problemas brasileiros de antropologia, 3a ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1962, p. 263-313.

[82](#) Pierre Verger, “Nigeria, Brazil and Cuba”, Nigeria Magazine, número especial dedicado à independência, Lagos, outubro de 1960, p.

113-123.

[83](#) A.B. Laotan, The Torch Bearers or Old Brazilian Colony in Lagos, Lagos: The Ife-Loju Printing Works, 1943; Gilberto Freyre,

“Acontece que são baianos...”.

[84](#) Freyre, “Acontece que são baianos...”; A.B. Laotan, “Brazilian Influence on Lagos”, Nigeria Magazine, nº 69, Lagos, agosto de 1961, p. 165; Verger, Flux et

reflux, fotografias n° 34 e 42.

[85](#) Além dos dois últimos trabalhos citados de Pierre Verger e Laotan e do estudo de Gilberto Freyre, cf. Ulli Beier, *Art in Nigeria* —

1960, Cambridge: Cambridge University Press, 1960; Janheinz Jahn, *Through African Doors*, trad. de Oliver Coburn, Londres: Faber and Faber, 1962, p. 23, 81 e 183; Antonio Olinto, *Brasileiros na África*.

[86](#) Janheinz Jahn, ob. cit., p. 23.

[87](#) Ob. cit., p.11-13.

[88](#) Monteil, *L'Islam noir*, p. 198.

[89](#) Ibidem.

[90](#) Os riscos de ambas são da autoria de João Baptista da Costa (Laotan, “Brazilian Influence on Lagos”, p. 159-161).

[91](#) Raymundo Souza Dantas, *África difícil*, Rio de Janeiro: Leitura, 1965, p. 42-48.

[92](#) Verger, *Flux et reflux*, p. 626.

[93](#) Michael J.C. Echeruo, “Concert and Theater in Late Nineteenth Century Lagos”, *Nigeria Magazine*, n° 74, Lagos, setembro de 1962, p. 69.

[94](#) Verger, ob. cit., p. 626-627.

[95](#) Pierre Verger, “Influence du Brésil au golfe du Bénin”, p. 53-98.

[96](#) Cornevin, Histoire du Dahomey, p. 113.

[97](#) Robert Cornevin, Histoire du Togo, ob. cit., p. 123.

[98](#) Verger, em “Influence du Brésil au golfe du Bénin”, transcreve os principais textos sobre o Chachá, escritos por viajantes, cônsules, traficantes e eruditos da época, tais como Frederick E. Forbes, Theodore Canot, Robert Burton, o príncipe de Joinville, A.B. Ellis e John Duncan. Cf. também Nina Rodrigues, Os africanos no Brasil, p. 46-49; Paul Hazoumé, Le Pacte de Sang au Dahomey, Paris: Transactions et Mémoires de l’Institut d’Ethnologie, XXV, 1937; Norberto Francisco de Souza, Contribution à l’histoire de la famille de Souza, em Études Dahoméennes, XIII, Porto Novo, 1955; J.F. de Almeida Prado, “A Bahia e as suas relações com o Daomé”, p. 159-203; Gilberto Freyre, “Acontece que são baianos...”, p. 303-308; Robert Cornevin, Histoire du Dahomey, p. 119 e 268-272, e Histoire du Togo, p. 122-123; Pierre Verger, Flux et reflux, p. 460-467; Zora Seljan, “Xaxá I e sua história”, Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 29 de junho de 1963; Hubert Deschamps, ob. cit., p. 211 e 212; R.J. Hammond, ob. cit., p. 69 e 70; Daniel P.

Mannix e Malcolm Cowley, ob. cit., p. 225 e 226.

[99](#) Hargreaves, ob. cit., p. 60 e 110-112.

[100](#) Ibidem, p. 116.

[101](#) Ibidem, p. 118.

[102](#) Newbury, ob. cit., p. 63.

[103](#) David A. Ross, “The Career of Domingo Martinez in the Bight of Benin, 1833-64”, The Journal of African History, Londres, v. VI (1965), nº 1, p. 80.

[104](#) Cf. Michael Crowder, The Story of Nigeria, p. 127, 129, 134, 139, 140 e 149; Newbury, ob. cit., p. 46-48 e 54; e J.F. Ade Ajayi,

“The British Occupation of Lagos, 1851-1861”, Nigeria Magazine, n° 69, Lagos, agosto 1961.

[105](#) Verger, Flux et reflux, p. 557 e 558.

[106](#) K. Onwuko Dike, “Trade and the Opening up of Nigeria”, Nigeria Magazine, número especial dedicado à independência, Lagos, outubro de 1960, p. 51.

[107](#) “Aninha”, Estado da Bahia, Salvador, 5 de janeiro de 1938. Apud Édison Carneiro, Antologia do negro brasileiro, p. 434-436; Édison Carneiro, Ladinos e crioulos, p. 207 e 208.

[108](#) Édison Carneiro, “Martiniano do Bonfim”, Antologia do negro brasileiro, p. 437; e Candomblés da Bahia, 3a ed., Rio de Janeiro: Conquista, 1961, glossário.

[109](#) Made in Africa, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 20-22.

O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX

O início do século XIX caracteriza-se por um aguçamento dos nacionalismos. Não só na Europa, mas também nas duas margens, mais ao sul, do Atlântico. Nas Américas, as colônias espanholas e portuguesa independentizam-se; na África, os grandes agrupamentos étnicos se consolidam.

O Oitocentos é também o século em que o Reino Unido procura fazer do Atlântico um mar britânico; o século em que se destroi o comércio triangular entre a Europa, a América e a África e em que se desfazem as ligações bilaterais entre os dois últimos continentes; e o século em que come-

çam a integrar-se na comunidade mundial, ainda que de modo imperfeito, as nações africanas, até então fora das grandes rotas do caravaneiro e do navegador.

Na realidade, a África só abria um pouco da sua casca. E assim fora desde sempre. O estrangeiro parava no Sudd, ao sul da Núbia, em Ualata, Gana, Gaô, Tombuctu e nos caravaneiros do Sael, em Quíloa, Mombaça, Angoche, Zanzibar e outras feitorias do Índico e, desde a abertura do Atlântico, nos entrepostos e fortes de Goréa, Cacheu, Mina, Ajudá, Luanda, Benguela e tantos mais. Até meados do século XIX, só em algumas poucas áreas o europeu avançava alguns passos para fora de seus muros e paliçadas e, na maior parte dos

casos, com o consentimento e o apoio dos africanos, ou sob sua vigilância.

Isso não impediu que se fossem estabelecendo, desde o século XVII, mas sobretudo a partir do XVIII, fortes vínculos entre certos pontos do litoral africano e as costas atlânticas das Américas, como consequência do tráfico de escravos. O comércio de braços humanos não aproximou apenas as praias que ficavam frente a frente, mas estendeu sertão adentro o seu alinhavado, uma vez que não poucos dos escravos trazidos para o Brasil e que foram trabalhar em Minas ou Goiás vieram de regiões do interior do continente africano, das bordas dos desertos e das savanas. Não eram, portanto, falsos, como pareceram a tantos leitores e críticos, os versos em que Castro Alves se referia a escravos vindos de regiões áridas. O poeta sabia do que falava, quando, em “O navio negreiro”, descreveu os cativos a dançarem no convés como

os filhos do deserto

onde a terra esposa a luz,

onde voa em campo aberto

a tribo dos homens nus...

Ou quando, em “A canção do africano”, disse da terra deste que

o sol faz lá tudo em fogo,

faz em brasa toda a areia.

Ainda que os contatos diretos entre europeus, americanos e africanos não passassem, na África, muito além da linha em que findavam as praias, as notícias esgarçavam-se pelo interior e certas novidades, e só certas novidades, expandiam-se rapidamente. Assim, a África recebeu e africanizou a rede, a mandioca e o milho, enquanto o Brasil e Cuba faziam seus o dendê, a malagueta e a panaria da Costa.

As trocas deram-se nas duas direções, e a cada um dos lados do Atlântico não era de todo desconhecido e indiferente o que se passava no outro. A Independência do Brasil, por exemplo, não ficou despercebida na África — e o prova o terem sido dois africanos os primeiros reis a reconhecê-

la, o obá Osemwede, do Benim, e o ologun Ajan (ou obá Osinlokun), de Eko, Onim ou Lagos.[1](#) Em Angola, os acontecimentos de 1822 tiveram enorme impacto, chegando a gerar uma corrente favorável à separação de Portugal e à união ao Brasil.

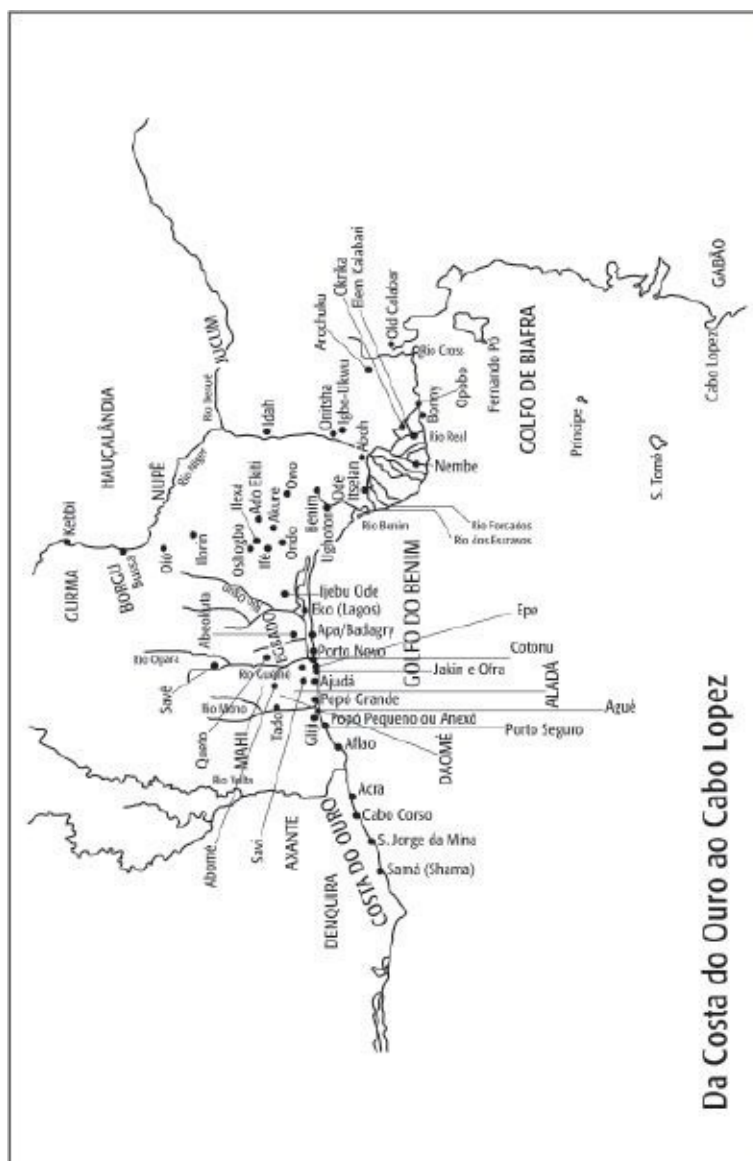
No território brasileiro, reis e nobres africanos, vendidos por seus desafetos como escravos, buscaram, algumas vezes, reconstruir o pouco que podiam das estruturas políticas e religiosas das terras de onde haviam partido. Isso ter-se-ia verificado — para citar o caso mais discutido — com Nã Agontimé (Na Agotime ou Naye Agontinme), viúva do rei Agonglo e mãe do rei Guezo, do Danxomé, Dangomé, Daomei ou Daomé. Passada às mãos dos traficantes pelo rei Adandozan, ela teria refeito os seus altares na Casa das Minas (ou Querebetam de Zomadonu), em São Luís do Maranhão.[2](#) Outros sonharam voltar à África e reaver as posições perdidas, não se excluindo que hajam conspirado para isso. Não faltaria quem lhes levasse mensagens a adeptos e descontentes na terra natal, pois a tripulação dos navios negreiros era em grande parte africana. Um desses príncipes quase logrou tornar real o sonho. Chamava-se Fruku, no Danxomé, e foi vendido ao Brasil pelo rei Tegbesu. Viveu na Bahia 24 anos e voltou à Costa dos Escravos com o nome de d. Jerônimo. E como d. Jerônimo, “o Brasileiro”, o príncipe Fruku disputou o trono do Danxomé, após a morte de Kpengla, e só por pouco o perdeu para Agonglo.[3](#)

Repito: muito do que se passava na África Atlântica repercutia no Brasil, e vice-versa. Os contatos através do oceano eram constantes: os cativos que chegavam traziam notícias de suas nações, e os marinheiros, os ex-escravos de retorno e os mercadores levavam as novas do Brasil e dos africanos que aqui viviam para uma África que era ainda, no início do século XIX, um continente sem senhores externos.

De colônias, havia somente o Cabo da Boa Esperança e as possessões portuguesas. Não tinham estas, porém, as dimensões territoriais com que figurariam depois nos mapas. Cada uma era apenas uma coleção de pequenas cidades, vilas, vilarejos, fazendas e entrepostos comerciais, com restrito acesso às terras que as circundavam e ainda menor controle efetivo sobre elas. Os numerosos estabelecimentos europeus encravados em outros pontos da Costa e da Contracosta pagavam aluguel, tributos ou taxas de comércio aos reis, régulos ou chefes locais. Feitorias mercantis, quase todas dedicadas primordialmente ao tráfico negreiro, como Saint-Louis, Goréa, Cacheu, Mina e Cape Coast, suas populações continham alguns mulatos. Estes eram também visíveis nas

comunidades fundadas por ex-escravos retornados do Brasil e de Cuba, como Atouetá, e nos bairros brasileiros de Acra, Anexô, Aguê, Ajudá, Porto Novo, Badagry e Lagos. Havia ainda o caso especial de Freetown, na Serra Leoa, onde os britânicos colocaram, como colonos, no reino temne de Koya, ex-escravos que combateram ao lado deles na Guerra da Independência dos Estados Unidos. O exemplo seria seguido, mais tarde, em Bathurst, Monróvia e Libreville. Esses refúgios para ex-escravos transformaram-se em embriões de colônias — a da Serra Leoa já em 1808 — e de uma república nos

moldes americanos, a Libéria.



A presença política europeia na África era, portanto, muito limitada. Discreta.

Não se comparava à do islame, que, desde o século IX, atravessara o deserto e se fora lentamente derramando pelo Sael e a savana. Nos começos do século XI, os reis de Gaô e do Tadrar já eram muçulmanos e, na segunda metade do XIII, um mansa ou soberano do Mali fazia a peregrinação a Meca. No Duzentos, Tombuctu e Jenné tornaram-se importantes centros de saber islâmico, seus passos sendo seguidos, mais tarde, pelos burgos amuralhados dos hauçás. No início do século XIX, das savanas do Senegal ao planalto do Adamaua, as instituições políticas aspiravam a ajustar-se ao modelo muçulmano, e as elites liam o árabe e estudavam o Alcorão, ainda quando as massas continuassem fiéis às crenças tradicionais. Em muitos lugares, muito antes do primeiro pregador muçulmano, chegavam do Egito, da Líbia, do Marrocos ou do Sael islamizado o turbante, a sela com estribo, certos modos de vida e até mesmo volumes do Alcorão, com o prestígio de objeto mágico.

Também a abertura dos litorais atlânticos teria efeitos muito mais profundos sobre a África do que faria prever a diminuta presença de europeus nas franjas do continente. Pela difusão das plantas americanas, principalmente da mandioca e do milho, que alteraram substancialmente a dieta de numerosas populações. Pela introdução das armas de fogo. Pelo surgimento de nova e crescente demanda de escravos, mais dinâmica e voraz do que as do Magrebe, do Oriente Médio e do Índico. E

pela atlantização de boa parte do comércio à distância, com perdas para as rotas caravaneiras do Sael e do deserto e para as estruturas políticas que delas dependiam.

Os mercados transatlânticos se foram paulatinamente tornando mais importantes do que os antigos empórios transaarianos. A vinculação floresta-savana-Sael-deserto-Mediterrâneo foi parcialmente substituída pela ligação savana-floresta-praia, ou a ela, estendendo-a até o Mar Oceano, se somou.

Acentuaram-se, conseqüentemente, os liames entre os vários pontos do litoral atlântico, tornando-se mais intensas as atividades ao longo da costa e as viagens de praia a praia que fizeram famosos os remeiros krus da Libéria. Essas viagens deram renome não só a eles, mas também a outros, que remavam de praia em praia ou desciam até a foz dos rios, como os ijós do delta do Níger, cujas almadias assim descreveu, no Esmeraldo de Situ Orbis⁴, mal entrado no século XVI, Duarte Pacheco Pereira: “Todas feitas de um pau (...), algumas delas há tamanhas que levarão oitenta homens, e estas vêm de cima deste rio (o Real), de

cem léguas e mais, e trazem muitos inhames (...) e muitos escravos e vacas e cabras e carneiros.”

Qual sucedera, séculos antes, com a chegada do cavalo como animal de guerra às estepes ressequidas e às savanas da África Ocidental, as armas de fogo alteraram as táticas de guerra e as relações de força interafricanas. Cresceu o poder centralizador dos reis, que procuravam monopolizar o comércio externo e, portanto, o acesso aos mosquetes e à pólvora. Novos estados surgiram de chefias que controlavam os caminhos para o mar, e outros se consolidaram e expandiram, muitas vezes sobre a base de um intenso sentimento nacional.

Na África, sempre houve nações, como definidas por Renan: povos unidos pelo sentimento de origem, pela língua, pela história, pelas crenças, pelo desejo de viver em comum e por igual vontade de destino. E sempre houve nações que se cristalizaram em estados. Basta lembrar Gana, construída pelos soninquês, e o Mali, com seu núcleo mandinga. O preconceito teima, entretanto, em chamar tribos às nações africanas, sem ter em conta a realidade de que não são tribos grupos humanos de mais de sessenta milhões de pessoas, como os hauçás, ou superiores ou semelhantes em número às populações da Bélgica, do Chile e da Suécia, quando não da Argentina e da Espanha. O conceito de nação podia ser, aliás, ainda mais profundo, na África, do que o enunciado por Renan. Assim no Daomé. Mais que um estado-nação, o Daomé era uma realidade espiritual: a soma dos fons mortos desde o início do mundo com os vivos e com os que ainda haviam de nascer. A nação desdobrava-se no tempo, sob disfarce de eternidade: dela e de sua representação como estado não se excluía

ancestrais e vindouros.

O sentimento nacionalista expande-se e se adensa na África do século XIX. Torna-se mais intenso em estados muito antigos, estados que podiam ter vários séculos de existência, como Ifé, Benim, Oiô, Bornu, Kano e Katsina. Afirma-se em novos reinos, que tomaram forma e força sob o estímulo do tráfico de escravos. Como o Axante, que se encorpou com a produção e o comércio do ouro e da noz-de-cola, antes de se assentar na venda da escravaria. Como o Daomé, comerciante de escravos quase desde o início. Como outros estados que, tendo ganhado vigor com o tráfico humano, continuaram, depois, a crescer, com o mercadejo da goma, da cera, da cola, do dendê, do marfim e da borracha.

Do nacionalismo surge uma nova ideia de estado. O poder em expansão não

busca mais apenas, como nos impérios de Gana, Mali, Bornu e Songai, submeter outros agrupamentos humanos, para que lhe paguem tributos e lhe engrossem os exércitos, sem desrespeitar ou destruir as estruturas sociais e os modos de vida dos vencidos. O modelo do Mali, no qual a nação mandinga se impunha sobre as demais, sem exigir dessas, contudo, que abandonassem língua, religião, costumes e os próprios reis (que geralmente continuavam no mando, ainda que vassalos do mansa), passa a sofrer a competição de um outro em que, tal como sucedera na França e viria a acontecer na Alemanha e na Itália, se tentaria aglutinar os diversos grupos ao dominante, dissolvê-los e aculturá-los, para uniformizar o estado. Um estado, uma nação — este o desiderato dos zulus e dos angúnis. Não era muito distinto o objetivo das guerras santas islâmicas de Usuman dan Fodio, Seku Ahmadu e El Haji Omar: erguer estruturas de poder nas quais só teria a plenitude da cidadania quem fosse muçulmano.

Mas não apenas novos estados, como os fundados ou reformados por esses líderes fulas, aspiravam à uniformidade. Reinos antigos também ambicionaram tornar-se teocracias. E desejo semelhante de um império em que todos rezassem prostrados no rumo de Meca jamais abandonou Samori Touré.

As guerras santas na África derivaram do renascimento, na segunda metade do século XVIII, de um islame fervoroso e militante, de que dão exemplo os vaabitas, na Arábia, e o reflorir, no Egito e no Magrebe, do sufismo e da ordem mística e militar da Cadirija. Esta última tinha presença e influência no Sudão Ocidental, desde o fim do Quatrocentos, quando Al-Maghili andara a pregar no Bornu e na Hauçalândia, acenando com a vinda de um mádi que imporá ao Bilad al-Sudan, o “país dos negros”, o verdadeiro islame, purificando-o de todo sincretismo e destruindo de vez as religiões pagãs que com ele conviviam, como o culto dos bôris, entre os hauçás.

O jihad mais famoso, e o que mais interessa aos brasileiros, foi o de Usuman dan Fodio, um xeque, poeta, teólogo e pensador fula, sufista e cadirija. Nascido no reino de Gobir, no norte da atual Nigéria, criou-se ele num ambiente intelectualmente requintado e pleno de controvérsias, o da elite fula, minoria étnica embutida na maioria hauçá e a dever incômoda obediência a um sarqui ou rei nominalmente muçulmano, mas não estrito o bastante para ser considerado um verdadeiro crente.

Para Usuman e seus amigos fulas, era escandaloso que os fiéis fossem governados por ímpios e que se reduzissem islamitas à escravidão. Instou com o

soberano de Gobir para que não mais fizesse concessões ao sincretismo prevalecente na Hauçalândia, para que fizesse calar os tambores, transformando-os em manjedouras, e para que abandonasse os ritos de fertilidade da terra, que conflitavam com o islame . Diante da recusa do rei, que não podia furtar-se a práticas religiosas tradicionais em que se fundava a sua legitimidade e o seu poder, Usuman dan Fodio cumpriu a sua hégira em Gudu, onde se fez imame de um pequeno estado teocrático.

Em 1804, após receber, numa visão, a “espada da fé” do próprio fundador da ordem de Cadiriya, Abd al-Cadir, que tinha a seu lado o profeta Maomé, proclamou a guerra santa contra o sarqui de Gobir e os outros reis hauçás. Seus textos de pregação e propaganda, em árabe, hauçá e fulfulde (o idioma dos fulas), ganharam rapidamente as cidades e atraíram para os seus exércitos os letrados e mercadores urbanos, aos quais se somaram fulas que não eram sequer moslins, pastores animistas

que viviam nos arredores das comunidades amuralhadas hauçás e colidiam com estes pelo uso da terra. A campanha tomou, assim, a feição de uma guerra que, sendo religiosa, sendo muçulmana, era também nacional, era também fula.

Em 1812, vitória após vitória, Usuman dan Fodio tornou-se califa de um grande império, o de Socotô, controlado por uma aristocracia fula, que rapidamente se hauçaizou. Esse império viria a cobrir não apenas a maior parte dos territórios hauçás, mas também o norte do Iorubo, submetendo aos fulas o que, como Ilorin, estivera sob a suserania de Oió. Só os campos cobertos, os cerrados e as matas, adversários naturais da cavalaria, pararam a arremetida muçulmana. Pois os fulas haviam montado a cavalo, seguindo o exemplo dos hauçás, que, convertidos ao zelo de seus novos senhores, passaram a formar o grosso de suas tropas. E foi a cavalo que os muçulmanos foram vencidos em 1840, em Oshogbo, pelos exércitos de Ibadan. A revolução islâmica de Usuman dan Fodio iria, porém, iludir a floresta, passar por entre o Iorubo dos orixás e prolongar-se no Brasil, com as chamadas revoltas dos malês, na Bahia.

Nina Rodrigues⁵ percebeu com clareza que, “para apreender a verdadeira significação histórica”

dessas revoltas, era “mister remontar às transformações político-sociais que a esse tempo se operavam no coração da África”. Vinculou-as ao jihad de Usuman dan Fodio — a meu ver, com razão.⁶ Os poucos fulas e os muitos hauçás e

iorubás (estes últimos recém-convertidos ao islamismo) aprisionados nas guerras e embarcados como escravos para o Brasil aqui prosseguiram a catequese e o sonho do califado. A algumas das insurreições do início do século XIX, na Bahia, e sobretudo à maior de todas, a de 1835, em que os iorubás ou nagôs eram o grupo mais numeroso, e como que apenas acompanhados por hauçás, nupes, jejes, bornus e baribas, o povo baiano deu o nome justo, porque percebeu o seu caráter político-religioso. Chamou-lhes guerras dos malês, isto é, dos islamitas, pois imalê quer dizer moslim em iorubano.

As rezas, as transcrições de suras e os amuletos apreendidos pela polícia, em 1835, estavam escritos em árabe. Na maioria dos casos, em árabe correto e bem-ortografado, na variante do cursivo magrebino corrente entre os fulas de Usuman dan Fodio e de rigor em todo o Sudão Ocidental, [7](#) a mesma grafia dos numerosos grigris que Nina Rodrigues pôde ainda recolher entre negros islamitas baianos, no fim do século.[8](#) Um dos textos colecionados pelo autor de *Os africanos no Brasil*, embora em caracteres árabes, não pôde ser traduzido. Nina Rodrigues sugeriu que estivesse em idioma hauçá.[9](#) Nesse caso, estaria em ajami, isto é, no alfabeto árabe a servir de veículo ao hauçá e ao fulfulde. O amuleto de que Nina Rodrigues não logrou leitura talvez contivesse uma prece. Mas talvez não transcrevesse um versículo do Alcorão, por ser isso contrário ao islamismo estrito que pregava Usuman dan Fodio. Este escreveu em hauçá sermões em verso. E houve um certo momento em que começou a verter para aquele idioma o Alcorão. Não deu, porém, pros-seguimento à tarefa, persuadido de que não lhe cabia traduzir as palavras recolhidas, em árabe, por Maomé, e de que o livro santo deveria ser mantido na língua em que sempre existiu.

Consta — isto nos diz Nina Rodrigues — que as ordens para a rebelião baiana de 1835 eram dadas por um imame, um limano (ou limanu), de nome Mala Abubacar, que teria sido enviado de volta à África.[10](#) Dessa revolta teriam participado outros alufás, marabus ou mallans, entre os quais um tapa ou nupê, outro hauçá e um outro, de enorme prestígio, nagô. Como os libertos formavam boa parte dos revoltosos (126 daqueles contra os quais se apresentou acusação eram negros emancipados e 160, escravos[s11](#)), alguns deles devem ter voluntariamente regressado ao litoral africano, seguindo o mesmo caminho daqueles que foram banidos para a Costa da África. Estaria entre eles, protegido pelo silêncio dos correligionários, o imame Mala Abubacar? Teria sido ele o primeiro chefe religioso dos maometanos brasileiros de Lagos?

Os escravos e libertos que promoveram as chamadas guerras dos malês

encontravam-se, na Bahia, na mesma situação — intolerável para um islamita zeloso e pio — de Usuman dan Fodio e seus

companheiros em Gobir: sob o jugo de infiéis. Os que eram livres tinham o governo do Império do Brasil por ilegítimo, uma vez que não se fundava na crença e no direito islâmicos; os cativos não podiam aceitar de forma alguma sua condição, em tudo contrária à lei divina, pois, para o islame, só o incrêdo pode ser escravizado.¹²

Antes da chegada dos libertos brasileiros e dos sarôs (ex-escravos redimidos pelos britânicos e postos na Serra Leoa), já havia grupos de islamitas em Lagos, Badagry e outros pontos do sul do Iorubo. Se entre eles se contavam alguns nagôs, a maioria era formada por gente estrangeira, por uns poucos mercadores e muitos escravos hauçás, nupes e bornus. Sobretudo após a revolta, na passagem do século, de Ilorin contra Oiô, e sua incorporação ao império de Socotô, cujo derramar para o sul aterrorizava os iorubás, esses moslins viram-se discriminados, expulsos ou perseguidos. Rezavam quase sempre em segredo e era quase sempre em segredo que cumpriam suas obrigações religiosas.

A chegada de muçulmanos da Bahia, de Fourah Bay e de Foulah Town aumentou-lhes o número — e o número dos que eram, embora imigrantes, iorubás — e emprestou a um islame até então menosprezado o lustro de dois grupos, o dos agudás (ou brasileiros) e o dos sarôs, que rapidamente se faziam prósperos, porque tinham intimidade com ofícios adquiridos no Brasil ou na Serra Leoa e cada vez mais necessários nas cidades litorâneas, onde a influência europeia se ia impondo. ¹³ Eles praticavam abertamente a sua crença e construíram as mais antigas mesquitas de Lagos. A própria Mesquita Central, até há pouco de pé, foi iniciada por um mestre de obras brasileiro, João Baptista da Costa, e concluída por seu discípulo sarô Sanusi Aka.

Se o primeiro imame em chefe de Lagos, Idris Salu Gana, foi um hauçá, possivelmente vindo do norte, e se os muçulmanos africanos viam com certa desconfiança os que se tinham convertido do outro lado do Atlântico, ¹⁴ cedo os brasileiros passaram a figurar entre os principais dignitários islamitas. E continuam, até hoje, a contar entre eles. Em 1983, quando deixei Lagos, o imame em chefe da cidade, Alhaji Liadi Ibrahim, era descendente, pela linha materna, de brasileiros, e disso se orgulhava.

Os muçulmanos não predominaram, contudo, entre os brasileiros e os

abrasileirados que se estabeleceram na costa atlântica da África. A maioria era de cristãos ou cristianizados, alguns destes últimos a praticarem a um só tempo, ou paralelamente, a religião dos orixás e aquela a que se converteram na outra margem do oceano. Brancos e mulatos, uns poucos, e os demais, negros nascidos na África ou no Brasil, não faltaram os que se tornaram, do mesmo modo que os imalês, traficantes de escravos. Alguns deles fizeram-se famosos, como Francisco Félix de Souza, o chachá de Ajudá, e Pedro Cogio, e Domingos José Martins, o todo-poderoso de Cotonu, e Joaquim Manuel de Carvalho, que embarcava em Porto Novo. O comércio dividiu certas famílias: um irmão em Lagos e outro em Salvador, um primo em Anexô e outro no Recife, a trocarem escravos, azeite de dendê, noz-de-cola, sabão e pano da costa por tabaco, cachaça, ouro e tudo o que se usava na rua, na sala, no quarto e na cozinha. Negociantes em grande de gente e de coisas, lojistas e vendedores de esquina, plantadores de algodão, tabaco, cacau e café, mestres de obras e pedreiros, modistas e alfaiates, padeiros e doceiras, marceneiros, músicos e professores fundaram cidades como Atouetá e Porto Seguro e se estabeleceram em bairros próprios em Acra, Lomé, Aguê, Anexô, Ajudá, Porto Novo, Badagry e Lagos, onde construíram, para si próprios ou para outros grupos, igrejas, mesquitas, palácios, edifícios, sobrados e arruamentos de casas térreas e de parede e meia, com uma, duas, quatro ou mais janelas. Tudo num estilo arquitetônico derivado das formas barrocas, rococós e neoclássicas aprendidas no Brasil. Criaram, assim, em pequenino e por iniciativa própria, as suas Serras Leas e as suas Libérias.

Esse é um enredo. O outro é o da luta contra o tráfico humano, que serviu de roupagem limpa à política britânica de controle do Atlântico e das rotas para a Índia. A história tem suas ironias. O

movimento generoso e humanitário para destruir a ignomínia do comércio de negros confundiu-se

com o que iria transformar, num espaço curto de tempo, quase toda a África em colônia europeia.

Sob pretexto do combate ao mercadejo de escravos, britânicos e franceses ocuparam cidades e portos africanos, humilharam e depuseram chefes, sobas e reis, depois de os debilitar, vedando-lhes a compra de armas e pólvora, impedindo-lhes a cobrança de taxas de passagem de mercadores estrangeiros pelas terras sob sua soberania e destruindo o monopólio comercial em que

muitos deles fundavam o poder.

A partida para Cuba, em 1865, do último barco de escravos não terminaria, no entanto, com o tráfico de braços humanos. Este continuará, até depois da Primeira Guerra Mundial, numa direção que já percorria muitos séculos antes do descobrimento da América: pelo Saara, o Índico e o mar Vermelho, para o mundo islâmico. Mais importante ainda: cresceram a escravaria na África e o comércio inter-regional de cativos. A fim de atender à demanda europeia e por estímulo daquelas mesmas nações que haviam combatido o tráfico transoceânico de escravos, expandiu-se na África uma agricultura de exportação — de óleo de palma ou azeite de dendê, de amen-doim, de cravo, de pimenta, de café, de cacau, de sisal — e desenvolveram-se grandes plantagens do tipo americano, até então só conhecidas em algumas regiões, como a Hauçalândia e Bornu. Milhares de cativos iorubanos passaram a trabalhar nas plantações de dendê do Daomé. Para as de cravo, na ilha de Zanzibar, preavam-se e compravam-se escravos no continente. É escravo quem passa a percorrer a pé imensas distâncias, a carregar à cabeça as presas de elefante e os fardos de goma, cera, borracha e outros produtos desejados pelos europeus em quantidades crescentes. E faz-se guerra para vender à distância, dentro do continente, a mão de obra que pedem as lavouras e as caravanas.

Não se muda apenas a direção do tráfico negreiro. As grandes rotas mercantis africanas desviam-se das Américas. Vão rareando, no fim do século XIX, os barcos que, vindos da África, demandam Havana, Cartagena de Índias, Recife, Salvador, Rio de Janeiro e Buenos Aires, bem como os que, saindo de portos caribanos e sul-americanos, viajam para Dacar, Porto Novo, Lagos, Malembo, Cabinda, Luanda ou Benguela. A Europa apossa-se praticamente das trocas com a África: os que haviam, em nome da liberdade de comércio, combatido o monopólio dos reis africanos fazem-se, vencida a luta, monopolistas.

Alterado o rumo do comércio, trocam-se naturalmente os seus parceiros africanos e se modificam as relações de poder. Alguns estados regridem: o lunda e o loango, por exemplo. Outros se transformam: o Daomé passa a assentar-se sobre a exportação de dendê, e os ovimbundos de Bié trocam o marfim negro pelo marfim branco e pelo cobre do Chaba. Há aqueles que se tornam mais fortes. Os quicós, em menos de cinquenta anos, convertem-se num poder comercial e militar em Angola: com cera, marfim e borracha obtêm os recursos para comprar armas de fogo e as mulheres com que aumentarão os seus números. Outros, que opuseram maior resistência aos europeus, acabarão por ser

destruídos ou politicamente castrados.

Há uma data que assinala, da perspectiva brasileira, o início da colonização da África pelas grandes potências europeias: 1851. É o ano em que os britânicos, para pôr fim ao comércio negreiro, bloqueiam a cidade de Lagos. O primeiro tiro de canhão dado contra eles parte de um grupo sob a chefia de um brasileiro, um certo Lima.¹⁵ Ele, como seus vizinhos da Campos Square e das ruas Bamgbose, Kakawa, Tokumboh, Martins e Igboere, compreenderam desde logo que, com a chegada dos britânicos, findavam as trocas com o Brasil e, conseqüentemente, o predomínio comercial que tinham tido na cidade.

A partir de 1851, vai acentuar-se o que a Grã-Bretanha pretendia ser um controle informal da África. Londres desejava assumir uma posição de primazia mercantil no continente, sem gastar em combate vidas humanas, sem despende dinheiro além da linha das praias, sem assumir responsabilidades coloniais. O seu poder naval garantiria por si só a preponderância econômica nos litorais, nos rios e nos portos. Em breve, porém, a pressão ambiciosa dos interesses de seus

comerciantes, o zelo de seus cônsules, os brios dos comandantes de sua marinha e a contestação à sua presença nas costas da África por outros países europeus, sobretudo a França, fariam com que o governo britânico assumisse encargos que buscara inutilmente evitar.

Em 1870, eram imensos os espaços vazios no conhecimento que a Europa tinha da África. Por sua vez, a maior parte das comunidades africanas ignorava existir o homem branco, ainda que utilizasse produtos por ele manufaturados. A presença europeia no continente, até a véspera de 1900, só se fazia sentir a uma escassa minoria e, mesmo mais tarde, numerosíssimos eram os que jamais haviam visto um português, um inglês, um francês ou um alemão, ou faziam ideia de que suas terras estivessem sob a bandeira de um povo de além-mar.

Os britânicos, com os quais competiam outros europeus, tinham assumido, porém, e rapidamente, o domínio do Atlântico. Nele ocuparam Santa Helena, Ano Bom, Malvinas e outras ilhas, entre as quais a nossa de Trindade, da qual se retiraram graças à arbitragem da Coroa portuguesa. Se não se apossaram de Cabo Verde, foi porque se iludiam com um projeto de fazer de Portugal um preposto da Grã-Bretanha na África.

Todo avanço em política acaba por adquirir dinâmica própria. Ao pretender

controlar informalmente a África, por meio da esquadra e de cônsules que protegeriam o comércio e as pessoas e os lucros dos negociantes britânicos, a Grã-Bretanha encaminhou-se, quase que sem possibilidade de recuo, para um império africano de início não desejado. E algo semelhante sucederia com a França, que tinha, contudo, desde o início, certo apetite pelo controle de portos e feitorias.

Por volta de 1870, só estavam em mãos europeias as possessões portuguesas na Guiné, em Angola e em Moçambique, a Argélia, Lagos e seus arredores, o Cabo da Boa Esperança, os territórios bôeres na África do Sul e alguns fortes e entrepostos na Costa e na Contracosta. Muitos desses estabelecimentos eram vistos pelos africanos como pedaços de terra por eles cedidos em aluguel ou empréstimo, tal como haviam feito no passado a outras gentes que entre eles se haviam instalado com fins comerciais, como os diulas ou uângaras, os hauçás ou os aros. Os europeus pensavam de modo diferente: tinham essas áreas, por menores que fossem, como protetorados ou sob sua soberania. O

choque entre as duas concepções era inevitável.

Precipitou-o o terem assumido os britânicos, e atrás deles outros europeus, o que se chamou de

“missão civilizadora” e, mais tarde, de “fardo do homem branco”, máscaras de um darwinismo que se traduzia, nas relações humanas, em racismo e arrogância cultural. Não havia a menor compreensão pela diferença de modos de vida: tudo o que se afastava dos padrões europeus era demonstração de selvageria e barbárie. Os cônsules e administradores de enclaves europeus na África queriam que as estruturas políticas e os costumes sociais das comunidades que os consideravam como hóspedes se transformassem, para se adaptar ao modelo europeu, que as diferenças se reduzissem a uma uniformidade imposta de fora. O esforço para reduzir diferenças, frequentemente traduzido em ações armadas, não podia deixar de desembocar no império.

A percepção europeia da África era, visto que quase não tinha brancos, a de um continente vazio, a pedir povoamento e inversões. E, na Europa, sobejavam gente e dinheiro. A África aparecia aos europeus como um Eldorado, com o ouro de Buré, de Lobi, do país axante, do monomotapa e do Transvaal, com manadas infindáveis de elefantes e uma infindável produção de marfim, com cobre, ferro e estanho, com alúmen, almíscar, cera, goma, borracha e óleos vegetais, e com

extensas terras por cultivar. O Reino Unido, onde tivera início uma nova revolução industrial, via multidões de compradores nos africanos, ignorando que esses tinham hábitos de consumo de todo distintos dos europeus. A costurar essa visão prometedora, corria o sonho oitocentista do progresso ilimitado.

Dele foram exemplos o famoso projeto, até hoje no papel, da ferrovia transaariana e o plano, de todo mirabolante — a beirar as fantasias do Professor Kaximborn, criado por Yantok nas páginas d'O

Tico-Tico —, do engenheiro francês Amédée Sébillot, de uma estrada de ferro, combinada com navegação marítima, que ligaria, em apenas duas semanas, Londres ao Rio de Janeiro, por Agadés, Argel e Ajudá, e a capital inglesa a Bombaim, via Obock, e a Johannesburg, após atravessar o Chade. [16](#)

Do desejo de controle mercantil à ambição do completo domínio territorial, a passagem foi rápida.

Em pouco tempo, o Reino Unido de tal modo se considerava o melhor pretendente à África, que chegou a recusar os títulos históricos de Portugal sobre vários territórios que este punha como seus em seus mapas, mas onde muitas vezes não possuía tropas permanentes nem colonos. Os britânicos opuseram-se até mesmo à posse portuguesa das duas margens do estuário do Zaire, embora estivessem bem ou mal ocupadas, e só a aceitaram tarde demais, depois que os franceses, em 1882, se haviam apoderado, com Brazza, do atual Congo-Brazzaville. Foi então a vez de a França e a Alemanha impugnarem os direitos portugueses.

A Grã-Bretanha perseguira, durante algum tempo, a quimera de controlar os territórios que se estendem das praias de Angola às de Moçambique, por meio de um Portugal que fosse o seu sócio menor ou preposto, como o Egito o era em relação ao Sudão. Em 1877, o embaixador britânico em Lisboa, Sir Robert Morier, sugeriu formalmente que se acrescentasse Portugal aos dois estados clientes do Reino Unido na África: o Egito e Zanzibar.[17](#) A proposta deve ter andado de mesa em mesa e talvez tenha parecido supérflua a funcionários que mediam a desproporcionada diferença entre o poder britânico e o enlanguescido estado da presença portuguesa na África. Em sua empáfia, eles viam o Reino Unido como o herdeiro natural de um império empobrecido, que a história por si só não podia mais justificar.

Entretanto, renascera o interesse português pela África. E tanto Portugal quanto a França, a Alemanha e a Itália multiplicavam as respostas às pretensões britânicas. Os portugueses — e disso dá testemunho a travessia do continente por Capelo, Ivens e Serpa Pinto — procuraram consolidar o domínio das terras que separavam Luanda de Lourenço Marques. Não contavam com a réplica arrogante de seus aliados de tantos séculos, com o ultimatum de 1890, que obrigou Lisboa a abandonar ao Reino Unido terras que integrariam mais tarde o Maláui, a Zâmbia e o Zimbabué.

A humilhação portuguesa fluiu naturalmente da interpretação em favor do lobo das resoluções do Congresso de Berlim, reunido entre novembro de 1884 e fevereiro do ano seguinte. Entre essas resoluções, ressaltava a de que o direito de um país europeu a terras africanas decorria primordialmente da ocupação efetiva e dos tratados assinados com os nativos. O Congresso resultara da descontrolada busca de acordos de protetorados com reis, régulos e até chefetes de aldeia e da proliferação de ações militares para impô-los.

A França, a partir da Argélia e do Senegal, procurava pelo interior, pelo Sael e pelas savanas sudanesas — evitando, assim, ter de enfrentar a supremacia britânica na costa e no oceano —, cercar os enclaves e as zonas sob a esfera de influência do Reino Unido (a foz do Gâmbia, a Serra Leoa, a Costa do Ouro, a colônia de Lagos e o protetorado dos Rios dos Óleos), bem como os territórios dos Camarões e do sudoeste africano, sobre os quais punha as mãos a Alemanha. A Espanha era senhora do Rio do Ouro. E o rei Leopoldo II da Bélgica tornar-se-ia dono da imensidão do Congo, após ter devaneado apoderar-se de Mato Grosso, no Brasil, para ali fundar o seu império.[18](#)

Na penúltima década do século XIX, acelerou-se a corrida pela divisão da África. De fuzil apontado ao peito, sobas africanos cediam o poder a comandantes de tropas europeias. Outros assinavam tratados de proteção, na ignorância de que transferiam aos estrangeiros a soberania sobre suas terras e suas gentes. Julgavam estar arrendando ou cedendo para uso provisório um pedaço grande ou pequeno de solo, como de praxe quando um estrangeiro pedia o privilégio e a honra de viver e comerciar entre eles. E não acabavam de espantar-se, ao ver dois grupos de brancos de língua diferente disputarem entre si, e às vezes com violência, essa honra e esse privilégio, quando podiam

em paz compartilhá-los. De vários dos grandes reis africanos, as intenções europeias não passaram, porém, despercebidas.

Em 1885, Portugal, com a ajuda do então chachá de Ajudá, Julião de Souza, logrou firmar com o rei Glelê do Daomé o tratado de Aguanzum, pelo qual se estabelecia o protetorado português sobre a costa daomeana. Os franceses, que haviam renovado, com o mesmo rei, o acordo de cessão de Cotonu, de 1878, reagiram prontamente, obrigando Lisboa a renunciar a suas pretensões em 1887.

Para Glelê, porém, tanto o documento assinado com os franceses quanto o ajustado com os portugueses tinham apenas significado comercial e correspondiam a um aluguel de terras que continuavam sob o seu governo e soberania.¹⁹ Glelê, ao inteirar-se do que na realidade se passava, não hesitou: mandou prender o chachá e lhe deu sumiço, acreditando-se que tenha sido executado.

Julião de Souza ressuscitara em parte, e talvez sem o saber, o projeto do primeiro chachá, Francisco Félix de Souza, que, usando o nome do rei Guezo, a quem ajudara a pôr no trono, oferecera a d.

Pedro I do Brasil o protetorado sobre o Daomé²⁰ ou, quando menos, o senhorio do forte de São João Batista de Ajudá.²¹

Completo o Congresso de Berlim um outro encontro internacional, ainda mais sinistro e ameaçador, do ponto de vista africano: o de Bruxelas, em 1890. Chamaram-lhe sintomaticamente Conferência Antiescravista, e o texto que nela se produziu é um violento programa colonizador.

Tudo dentro da melhor lógica política, pois afinal foi em nome da luta contra o tráfico negreiro e a escravidão que a Europa começou a ocupar a África. Como os europeus partiam do princípio, de todo equivocado, de que na África não havia governos, o artigo primeiro da Ata Geral da Conferência recomendava a “organização progressiva dos serviços administrativos, judiciais, religiosos e militares nos territórios sob a soberania ou o protetorado de nações civilizadas”, a instalação de fortes no interior do continente e nas margens dos rios, a construção de estradas de ferro e de rodagem e a proteção da livre navegação fluvial, ainda que em áreas sobre as quais os europeus não tinham sequer arremedos de jurisdição. Uma das principais decisões da Conferência restringia a compra de armas de fogo pelos africanos, por serem instrumentos de escravização.

Imposto o domínio colonial, a consciência europeia deixou de considerar urgente

o fim da escravidão. Esta continuou a existir como atividade legal até 1900 no sul da Nigéria, até 1910 em Angola e no Congo, até 1922 em Tanganica, até 1928 na Serra Leoa; e subsistiu de fato por muito mais tempo. Novas formas de servidão foram criadas pelos administradores coloniais, como o trabalho compulsório, de que deu testemunho, entre tantos outros, o André Gide das páginas indignadas de *Voyage au Congo* e *Le Retour du Tchad*.

Também a liberdade de comércio foi esquecida, tão pronto se tornou inútil como bandeira do arremesso imperial. Fez-se a partilha de mercados. Cada metrópole buscou excluir o mais que pôde os demais países dos portos por ela controlados. Fecharam-se para o Brasil, por exemplo, os desembarcadouros africanos, e o Atlântico deixou de ser uma espécie de rio fácil de ser cruzado, apesar de larguíssimo, a partir do Recife, de Salvador ou do Rio de Janeiro.

O cerco completo da África só se transformará, no entanto, em realidade, nos últimos dias do século XIX ou nos primeiros do Novecentos. E durará muito pouco. Se abstrairmos as áreas costeiras das possessões portuguesas, a colônia do Cabo e os territórios bôeres, a fase colonial da África é a mais curta de sua longa história. Durou meio século. Um pouco mais, em alguns casos. Ou um pouco menos, em outros. Em algumas regiões, por exemplo, foi somente uma espécie de roupagem para inglês e francês verem, pois tendo, por conveniência política, a metrópole europeia conservado as estruturas de poder africanas, estas resolviam o dia a dia do povo, exerciam a polícia e julgavam em primeira instância, segundo o direito costumeiro ou a xariá islâmica.

Os impérios, reinos e cidades-estado da África eram como entidades políticas inexistentes para os diplomatas europeus que participaram das Conferências de Berlim e de Bruxelas. Não as tinham

como interlocutoras. Mas, quando seus países tiveram de ocupar os terrenos que dividiram no mapa e seus militares de tornar efetivos tratados de protetorado que, para os soberanos da África, eram contratos de arrendamento ou empréstimo de terras, toparam a resistência de estados com firmes estruturas de governo e povos com forte sentimento nacional.

Venceram-nos, graças aos fuzis de cartucho e de fechadura a ferrolho, à metralhadora e aos canhões sobre rodas, contra os quais os africanos opunham a lança, a azagaia, o arco e flecha, as espingardas de pederneira e de agulha e cápsula fulminante, que se carregavam pela boca, e os velhos canhões

imobilizados no solo ou de difícil transporte. Venceram-nos porque souberam jogar os povos vassalos contra os suseranos e os inimigos tradicionais uns contra os outros. Assim, os britânicos usaram os ibadans contra Ijebu-Ode e os fantes contra os axantes. Assim, os franceses juntaram às suas tropas as de Queto, para dar combate ao Daomé, e as dos bambaras, para fazer frente aos tucolores de Ahmadu. Venceram-nos, mas algumas vezes com grande dificuldade e após demorada luta.

Em oito guerras enfrentaram-se axantes e britânicos. Em 1896, estes últimos entraram finalmente em Kumasi. Quatro anos mais tarde, os axantes ergueram-se de novo em armas, para serem de novo derrotados. Baixaram a cabeça aos britânicos por apenas pouco mais de meio século, pois, em 1954, a República de Gana, da qual o país axante faz parte, se tornou independente.

Os franceses enfrentaram com armas e diplomacia, durante mais de 35 anos, El Haji Umar ben Said Tall, que construíra um vasto império, Caarta, no Alto Senegal e no Alto Níger, e seu filho e sucessor, o sultão Ahmadu. A derrota desses tucolores só se deu, após numerosas campanhas militares, em 1892.

O Daomé só foi verdadeiramente dominado, com a captura de Béhanzin, em 1894. E por 16 anos os franceses tiveram de combater na Guiné, na Costa do Marfim, no norte de Gana e na Libéria, o grande Samori, antes de aprisioná-lo em 1898. O império fula-hauçá de Socotô só se renderia aos britânicos com a morte do sultão Atahiru Ahmed, em 1903.

A imagem que fica de tudo isso é a de uma África, no século XIX, governada por africanos, e na qual, na maior parte dos casos, os europeus não se diferenciavam dos diulas, dos hauçás, dos árabes, dos fulas e de outros grupos que se incrustavam, como mercadores ou pastores, em reinos e cidades a que pelo sangue não pertenciam. Um mapa da África em 1889 mostra que ainda ocupavam a maior parte dos espaços geográficos estruturas políticas soberanas como Caarta, o império móvel de Samori, os reinos de Axante, Daomé e Benim, Oió e numerosas cidades-estado iorubanas, os sultanatos de Socotô, Bornu e Uadai, o reino de Bamum, o califado madista, a Etiópia e o reino do Gungunhana, para ficar em alguns exemplos, além de milhares de cidades e aldeias-estado, sob o comando de régulos, chefes de linhagens e conselhos de notáveis.

Muitas dessas estruturas de poder persistirão, mais que vassalas, durante o

período colonial, naquelas regiões onde se adotou o governo indireto, tal como preconizado por lorde Lugard, ou onde os administradores europeus não puderam dispensar a intermediação dos régulos tradicionais, ou onde, ainda, tendo sido substituído por um pau-mandado o rei ou chefe legítimo, este continuou a receber clandestinamente a obediência de seus súditos e a sacrificar aos seus deuses e ancestrais.

Muitas vezes, para melhor ocultá-lo, valeram-se os africanos da instituição do “chefe de palha”, do falso chefe, que se fazia visível como se fora o verdadeiro chefe, que continuava a mandar em segredo.

É muito possível que tenha havido, no Brasil, chefes africanos embuçados em escravos e libertos comuns. E que tenham também existido “chefes de palha”, para iludir os senhores. Até hoje não se estudaram, de uma perspectiva basicamente africana, os quilombos, os reisados, os maracatus, as irmandades católicas negras e os próprios candomblés, como persistências e adaptações de estruturas políticas da África no Brasil.

Na sua obra sobre as danças tradicionais brasileiras, Mário de Andrade conta como se processava a saída de um maracatu no Recife.²² Descreve os rituais em torno da calunga carregada pela dama do paço e, com grande intuição, afirma que a boneca tinha um sentido político. Tinha. Na África e também, no passado, no Brasil. Calunga é um símbolo de poder em Angola. Talvez continuasse como tal no Brasil, no maracatu, que reproduz um cortejo real africano. Não seria o próprio maracatu, originalmente, um modo de manter vivo, neste lado do oceano, um sistema de solidariedade e obediências, em torno da calunga? Quem sabe se, sob o disfarce de bloco festivo, um rei oculto não se mostrava aos seus? Quem sabe se não afirmava a sua presença através de um “chefe de palha”, que, como se estivesse na África, desfilava, entre marcha e dança, sob os grandes guarda-sois?

O que seria de estranhar-se é que assim não fosse, tão intensas foram as trocas entre as duas margens do Atlântico. O Brasil é um país extraordinariamente africanizado. E só a quem não conhece a África pode escapar o quanto há de africano nos gestos, nas maneiras de ser e de viver e no sentimento estético do brasileiro. Por sua vez, em toda a outra costa atlântica se podem facilmente reconhecer os brasileirismos. Há comidas brasileiras na África, como há comidas africanas no Brasil. Danças, tradições, técnicas de trabalho, instrumentos de música, palavras e comportamentos sociais brasileiros insinuaram-se no dia a dia

africano. É comum que lá se ignore que certo prato ou determinado costume veio do Brasil. Como, entre nós, esquecemos o quanto nossa vida está impregnada de África. Na casa. Na rua. Na praça. Na cidade. E no campo. O escravo ficou dentro de todos nós, qualquer que seja a nossa origem. Afinal, sem a escravidão, o Brasil não existiria como hoje é e não teria sequer ocupado os imensos espaços que os portugueses e os mamelucos lhe desenharam. Com ou sem remorso, a escravidão foi o processo mais importante de nossa história.

1989.

NOTAS

[1](#) Conforme documento existente no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro e publicado na Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo LIV (1891), parte II, p. 161-162.

[2](#) Pierre Verger, “Le Culte des Vodoun d’Abomey aurait-il été apporté à Saint-Louis de Maranhon par la mère du roi Ghézo?”, *Les Afro-Américains, Mémoires de l’Institut Français d’Afrique Noire*, n° 27, Dacar, 1953, p. 157-167; Sérgio Figueiredo Ferretti, *Querebetam de Zomadonu: um estudo de antropologia da religião na Casa das Minas*, mimeografado, Natal, 1983, p. 43-44.

[3](#) Archibald Dalzel, *The History of Dahomy, an Inland Kingdom of Africa*, 2a ed. (a 1a é de 1793), Londres: Frank Cass, 1967, p. 223; I.A. Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours, 1708-1818*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 116, 171, 178-179.

[4](#) Ed. aos cuidados de Damião Peres, Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1954, p. 156.

[5](#) *Os africanos no Brasil*, revisão e prefácio de Homero Pires, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932, p. 61.

[6](#) Para um ponto de vista oposto, João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, 2a ed., São Paulo: Brasiliense, 1987.

[7](#) Rolf Reichert, *Os documentos árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia*, Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 1970.

[8](#) Nina Rodrigues, ob. cit., p. 97-102

[9](#) Ibidem, p. 101-102.

[10](#) Ibidem, p. 95.

[11](#) Pierre Verger, Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX, São Paulo: Corrupio, 1987, p. 343.

[12](#) Sobre os que podem ser escravizados, segundo Usuman dan Fodio, John Ralph Willis, “Jihad and the Ideology of Enslavement”, em Slaves & Slavery in Muslim Africa, Londres: Frank Cass, 1985, v. I, p. 16-26.

[13](#) Sobre a influência dos ex-escravos brasileiros e serra-leoneses na difusão do islamismo no Iorubo, T.G.O. Gbadamosi, The Growth of Islam among the Yoruba, 1841-1908, Londres: Longman, 1978, p. 26-32.

[14](#) Pierre Verger, ob. cit., p. 603.

[15](#) Ibidem.

[16](#) Henri Brunschwig, “French Exploration and Conquest in Tropical Africa from 1865 to 1898”, em Colonialism in Africa, 1870-1960, org. por L.H. Gann e Peter Duignan, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, v. 1, p. 137-138.

[17](#) G.N. Sanderson, “The European Partition of Africa: Origins and Dynamics”, em The Cambridge History of Africa, org. por J.D. Fage e Roland Oliver, v. 6, org. por Roland Oliver e G.N. Sanderson, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 120.

[18](#) Comunicação verbal de Hilgard O’Reilly Sternberg, que teve acesso aos documentos belgas sobre a pretendida ocupação de Mato Grosso.

[19](#) A propósito do protetorado português sobre o Daomé, ver Augusto Sarmiento, Portugal no Dahomé, Lisboa: Livraria Tavares Cardoso & Irmão, 1891.

[20](#) J.F. de Almeida Prado, O Brasil e o colonialismo europeu, São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliiana), 1956, p. 183.

[21](#) Carlos Eugenio Corrêa da Silva. Uma viagem ao estabelecimento portuguez de S. João Baptista de Ajudá na Costa da Mina, em 1865, Lisboa: Imprensa Nacional, 1866, p. 59-60.

[22](#) Danças dramáticas do Brasil, ed. org. por Oneyda Alvarenga, São Paulo: Livraria Martins Editora, 1959, tomo 2, p. 140-149.

[O Brasil e a África, nos séculos do tráfico de escravos](#)

Quando a frota holandesa saiu do Recife em 1641 para conquistar Luanda, levou entre seus soldados três companhias de brasilienses[1](#) — duzentos ameríndios[2](#) e provavelmente um pequeno número de mamelucos ou caboclos. Nas três expedições que saíram do Brasil para a reconquista portuguesa da parte de Angola que estava em mãos flamengas, seguiram também tropas ameríndias.

E pelo menos numa delas, soldados negros dos regimentos do cabo de guerra Henrique Dias, [3](#) os quais seriam predominantemente crioulos. Se um deles, o sargento-mor Paulo Pereira, deixou nome nas lutas contra os holandeses em Angola,[4](#) pouco ou nada sabemos sobre os demais, ainda que se possa pensar que muitos morreram, alguns regressaram e outros ficaram para sempre na África, o mesmo se passando com os ameríndios, de cuja presença nos restam alguns elogios, como o do governador português Francisco de Soutomaior, que lhes louvou a presteza e a competência com que ergueram fortificações, construíram cavalaria e “ajudaram em tudo muito bem os soldados” e “a gente do mar” [.5](#)

Antes dessas expedições já devia haver em Luanda e nos estabelecimentos que dela dependiam um pequeno número de mamelucos provenientes do Brasil, pois sabemos que, pelo menos desde o fim do século XVI, eles se faziam notar no reino do Congo, onde somariam cerca de quinhentos.[6](#)

Também em cidades como Salvador, Recife e Rio de Janeiro havia um pequeno número de africanos livres, negros e mulatos, que talvez já se distinguissem da massa escrava por não andar descalços.

Tanto era assim que, ao se organizarem as expedições para a reconquista de Angola, procurou-se incluir nas tropas um certo número de dignitários andongos que os portugueses haviam transferido, por precaução política, para o Brasil ou que haviam sido expelidos, na companhia dos portugueses de quem eram aliados, pelos flamengos. Desses aristocratas que os portugueses repetidamente

exilaram para o Brasil, alguns foram escravizados ao desembarcar e conduzidos para os engenhos que os governadores e altos funcionários de Luanda possuíam em solo brasileiro — ou, pelo menos, repetem essa acusação os seus desafetos. Mas outros, como esses que a Coroa desejou fossem mandados de volta, de armas na mão, a Angola, não deixaram jamais de ser homens livres. Alguns podiam receber, no Brasil, um trato de terra para se manterem,⁷ mas a maioria era, ao que consta, incorporada às forças armadas. De que alguns voltaram à África, temos notícia segura. Por exemplo, vários daqueles 26 chefes mandados para o Brasil em 1622, após a derrota do mani cassanze, retornaram a Angola antes de 1640, e um deles, com o título de panji a ndona, recriou, entre os baixos rios Dande e Bengo, o reino do Cassanze.⁸

Muitos desses dignitários africanos, ao serem desterrados, viajavam em navios militares. Mas outros, fossem embaixadores ou homens de negócios, faziam a travessia, do mesmo modo que funcionários e comerciantes brancos e seus prepostos mulatos e negros, em barcos aparelhados para o tráfico de escravos. Na ida para a África, haveria poucos passageiros a bordo. Já no trajeto da África para o Brasil, tinham eles de confinar-se, de coração endurecido, num canto de um navio regido pela violência e abarrotado de gente cheia de medo, cansaço, sede e fome.

Ao desembarcarem e serem vendidos no Brasil, este e aquele escravo podiam topar outros do mesmo reino, da vizinhança de sua aldeia, do seu mesmo vilarejo e, alguma vez, de sua mesma linhagem, e passavam-lhes as notícias do outro lado do mar. Por sua vez, parte da tripulação dos navios negreiros era formada por ex-escravos, que podiam levar notícias do Brasil; o barco

funcionando, portanto, como jornal e correio. Só por acaso essas notícias seriam de um escravo comum, mas imagino que não deviam ser infrequentes recados daqueles para os quais a escravização fora uma forma de desterro político e que ainda tinham família e partidários na África. Só assim se explicaria o caso do príncipe daomeano Frukú ou d. Jerônimo. Se Kpengla não soubesse, por informações que lhe traziam os navios negreiros, onde se encontrava aquele amigo de infância, não teria podido levá-lo de volta ao Daomé.⁹



Temas como esses ainda não receberam da historiografia brasileira o tratamento que esperaria o bom leitor que eu me gabo de ser. Parecem menores diante dos grandes temas do tráfico negro —

ou de como nós, brasileiros, compramos na África os que viriam a ser nossos antepassados — e da organização escravista de nossa sociedade — ou de como a escravidão foi o processo mais longo e profundo de nossa história. Parecem menores, mas deitam luz sobre a intensidade e a complexidade das relações entre as margens africana e brasileira do Atlântico. Sobre elas, ou, mais especificamente, sobre as relações entre a Bahia e o golfo do Benim, há, claro, a obra monumental de Pierre Verger.¹⁰ E um bom número de trabalhos sobre os ex-escravos retornados do Brasil para a África Ocidental, desde o ensaio

pioneiro, de 1949, sobre as relações entre o Brasil e o Daomé, de J.F. de Almeida Prado.^{[11](#)} E textos instigantes, como o de Gilberto Freyre sobre o campo-santo dos pernambucanos em Moçâmedes (atual Namibe) e os túmulos afro-cristãos, de possível influência brasileira, em cemitério daquela mesma cidade.^{[12](#)} Ou como os que Luís da Câmara Cascudo reuniu em *Made in Africa*.^{[13](#)} Num outro plano e numa perspectiva cronológica mais ampla, não pode deixar de ser lembrado o livro de José Honório Rodrigues, *Brasil e África: outro horizonte*.^{[14](#)} De um modo geral, porém, o historiador brasileiro — e o mesmo ocorre com o antropólogo social e o sociólogo

— tem estudado o escravo e o negro a partir de seu desembarque no Brasil, sem vincular a sua captura e escravização ao que se passava na África, e como se esse escravo não trouxesse consigo a sua história. A grande exceção foi Nina Rodrigues, em *Os africanos no Brasil*,^{[15](#)} porém sua lição não teve, por muito tempo, continuidade entre os historiadores. Seguiu-a fielmente um de seus discípulos, Arthur Ramos, nos numerosos estudos que dedicou ao negro brasileiro, ou, melhor, ao brasileiro negro — pois a palavra negro aparece em sua obra mais como adjetivo do que como substantivo —, e sobretudo nos oito extensos capítulos que a ele dedicou nos dois grossos e importantes volumes de sua *Introdução à antropologia brasileira*.^{[16](#)} Pela bibliografia dessa obra, atualizadíssima em seu tempo, podemos ver que Arthur Ramos se estava voltando com zelo para o estudo da África e da África no Brasil — estudo que foi cortado por sua morte prematura, aos 46

anos de idade. Embora não despido, por sua formação baiana, de iorubacentrismo, Arthur Ramos procurou identificar as nações de origem dos descendentes de escravos no Brasil, narrar as histórias desses povos (como então eram conhecidas), descrever os ambientes em que viviam, os seus costumes e as suas estruturas políticas e sociais, e catalogar o que deles se havia incorporado à vida brasileira.

Quase um século mais tarde, o caminho de Nina Rodrigues volta a ser trilhado.^{[17](#)} Começa-se a corrigir, portanto, embora de forma ainda tímida, um defeito de perspectiva que marca a rica bibliografia brasileira sobre a escravidão, na qual o lado africano ficou esquecido, como se o escravo tivesse nascido no navio negreiro. Mesmo com relação a esse navio, nunca pus os olhos num estudo sistemático a ele dedicado, no qual se recolhessem, analisassem e completassem as informações que temos dispersas sobre a evolução, ao longo de mais de trezentos anos, dos tipos e tamanhos das embarcações empregadas no tráfico,

seu fabrico, suas tripulações, sua logística e o manejo de sua carga, tanto nos portos quanto no curso das viagens, e seu rendimento econômico. De alguns de seus roteiros — dos que vinculavam, por exemplo, Cacheu, Santiago de Cabo Verde e a Alta Guiné a Parnaíba e aos portos do Maranhão — pouco sabemos. Como ainda não reunimos de forma compreensiva as informações que existem sobre o tráfico negreiro do Brasil para Buenos Aires, e entre os portos brasileiros, caribanos e norte-americanos, com a direção e o fluxo se alterando conforme as conveniências econômicas.

Como entender as associações para a autoalforria de escravos, tão ativas em certas partes do Brasil, sem estudar-se o *esusu* dos iorubás? Como analisar e tentar compreender o pouco que sabemos sobre o quilombo de Palmares, sem procurar identificar suas possíveis matrizes africanas?

Ter-se-á nele repetido o modelo *ambundo* ou *ovimbundo* ou nele se terão combinado, em torno de uma elite coesa *ambunda*, outras estruturas de poder? Qual o papel que nele tiveram os ameríndios?

Por que as escavações feitas em Palmares não revelaram cerâmica de tipo africano, mas, sim, entre outras, a de estilo tupinambá?¹⁸ Será que isso se deveu somente a uma presença muito maior do que até aqui pensávamos de ameríndios, e sobretudo de mulheres ameríndias, ou se explicaria também pela ausência de oleiras africanas, que não seriam vendidas aos traficantes negreiros, fazendo com que os palmarinos adotassem, na falta de outros, os estilos locais? Já se escreveu, a meu ver com razão, que o mundo dos Palmares não se restringia à serra da Barriga, “mas abrangia”, a crer-se nos achados arqueológicos, “a costa, o sertão, a Europa e a África” ¹⁹. Que contatos, ainda que indiretos e esporádicos, o estado que se autodenominava Angola Janga, a “Pequena Angola”, e conhecemos como Palmares, manteve com o universo *ambundo* e com o reino do angola a quiluanje? Por que, como indicou Manuel Querino, ²⁰ os mandingas não se somaram à revolução dos malês, de 1835, na Bahia? Será que poderemos dar razão a Nina Rodrigues ou a João José Reis, nas interpretações distintas que dela fazem, antes de uma ampla investigação nos arquivos do sultanato de Socotô? E

será que nesses arquivos existe algum escrito com notícias das rebeliões baianas?

Poderia continuar por bastante tempo a fazer perguntas como essas, para

relembrar o tão esquecido óbvio: que não se pode escrever a história do Brasil durante seus quase quatro séculos de regime escravista, sem levar em conta o que se passava no outro lado do Atlântico, em cada uma daquelas áreas de onde o país recebia a mão de obra forçada com que ocupava a sua geografia. O que esperamos, nós, os leitores de livros de história, é que os seus autores nos digam de que áreas daquele continente vieram, em cada momento, os que mudaram o perfil humano de grande parte deste outro continente, e por que foram esses e não aqueles.

Nenhum de nós confunde um imigrante italiano com um alemão, nem os papéis distintos que exerceram os que chegaram na metade do século XIX, os que desembarcaram no fim daquele século e que para cá vieram no primeiro terço do século XX, nem tampouco a diferença de modos de vida e de atuação social entre os que se instalaram em grandes colônias coesas e os que passaram a residir em áreas onde predominavam outros grupos e mais rapidamente com eles se mesclaram. Mesmo nesse último caso, não temos, contudo, dificuldade em distinguir entre as heranças alemãs e italianas.

O mesmo deveríamos ser capazes de fazer em relação a um congo, a um teque, a um vili, a um gã, a um ondo e a um ijexá.

Não ignoramos que deviam ser distintos o medo, a insegurança e a percepção de destino daquele que chegava ao Brasil no meio de estranhos, a falarem línguas para ele incompreensíveis, dos daquele que vinha no navio acompanhado de muitos dos seus ou que, numa fazenda ou na vizinhança urbana, encontrava o amparo de um grupo de sua mesma origem. Por isso, talvez não tenha sido muito difícil nem demorado recompor a vida, após resgatar-se da escravidão, para aquele pequeno grupo de fons que, ao chegar, possivelmente num mesmo navio, a São Luís do Maranhão, onde já havia tantos de seus conacionais, trouxe — se as tradições correspondem à verdade — os objetos sagrados com que fundou a Casa das Minas.²¹ Já aquele pepel ou bijagó, atraído para o santuário daomeano pela simples razão de seu dono morar nas redondezas, passou por uma dupla transformação: não só teve de render-se, como os fons, à maneira exterior de viver que lhe impunham os senhores brancos, mas também se esvaziou parcialmente de sua antiga verdade íntima e se enriqueceu de outra, ao converter-se às crenças, aos valores espirituais, familiares e afetivos e aos costumes dos fons — ao tornar-se, portanto, culturalmente “mina”, não um mina da costa do Togo, mas um “mina” do Maranhão.

A história da Casa das Minas não começa, porém, no Brasil: tem início no antigo reino do Daomé.

Do mesmo modo que é no outro lado do oceano que principiam outras histórias com as quais compomos a história do brasileiro. Não numa África mítica, mas em cada uma das nações que tão

diversamente nela vivem e possuem passado. Só conhecendo como foram, ao longo dos séculos em que tiveram parte de sua gente transplantada para as Américas, é que poderemos contar coerentemente por que e como no Brasil assumiram novas identidades e acabaram por se misturar entre si, de maneira quase impossível de desenredar.

2000.

NOTAS

[1](#) Ralph Delgado, História de Angola, Lisboa: Banco de Angola, [s. d.], v. 2, p. 217.

[2](#) A. da Silva Rego, A dupla restauração de Angola, 1641-1648, Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1948, p. 31.

[3](#) Arquivos de Angola, 2a série, v. V (1948), n° 19-20, p. 19-23; nota de José Matias Delgado a António de Oliveira de Cadornega, História geral das guerras angolanas, ed. org. por José Matias Delgado, Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, tomo I, p. 324.

[4](#) Arquivos de Angola, 2a série, v. 1 (1943-1944), n° 3-6, p. 136-137 e 193-194.

[5](#) Carta de Soutomaior ao rei d. João IV, cit. por Delgado, História de Angola, v. 2, p. 308.

[6](#) Conforme o relatório do desembargador Domingos de Abreu e Brito, cit. por Delgado, História de Angola, v. 1, p. 358.

[7](#) Como consta de texto das Relações de Manoel Severim de Faria, referentes ao período de março de 1621 a fevereiro de 1622, transcrito em nota à página 103 do tomo I da ed. cit. da História geral das guerras angolanas de Cadornega.

[8](#) Joseph C. Miller, “A Note on Casanze and the Portuguese”, *Canadian Journal of African Studies*, v. VI (1972), nº 1, p. 53.

[9](#) Archibald Dalziel, *The History of Dahomy, an Inland Kingdom of Africa*, 2a ed., Londres: Frank Cass, 1967 (a 1a ed. é de 1793), p.

223; I.A. Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours, 1784-1863*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 116, 171 e 178.

[10](#) Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, XVIIe au XIXe siècle, Paris: Mouton, 1968; trad. para o inglês de texto revisto e ampliado, *Trade Relations between the Bight of Benin and Bahia, 17th-19th Century*, Ibadan: Ibadan University Press, 1976; em português, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX*, trad. de Tasso Gadzanis, São Paulo: Corrupio, 1987.

[11](#) “A Bahia e as suas relações com o Daomé”, incluído em *O Brasil e o colonialismo Europeu*, São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasileira), 1956.

[12](#) Em torno de alguns túmulos afrocrístãos de uma área africana contagiada pela cultura brasileira, Salvador: Universidade da Bahia/Livraria Progresso Editora, [1959].

[13](#) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

[14](#) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

[15](#) São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasileira), 1936 (o livro, publicado postumamente, foi concluído em 1905).

[16](#) Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, v. 1, 1943; v. 2, 1947.

[17](#) Cito, só para exemplificar, livros como *Rebelião escrava no Brasil*, de João José Reis, São Paulo: Brasiliense, 1986 (em inglês, *Slave Rebellion in Brazil*, trad. de Arthur Brakel, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993); *Em costas negras*, de Manolo Florentino, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995; *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*, org. por Selma Pantoja e José Flávio Sombra Saraiva, Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1998; *Na senzala*,

uma flor, de Roberto Slenes, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999; O trato dos viventes, de Luiz Felipe de Alencastro, São Paulo: Companhia das Letras, 2000; e o ainda inédito Dos sertões ao Atlântico, de Roquinaldo Ferreira.

[18](#) Pedro Paulo A. Funari, “Archaeology Theory in Brazil: Ethnicity and Politics at Stake”, em Historical Archaeology in Latin America, Columbia: The University of South Carolina, n° 12 (1996), p. 1-13; e “Novas perspectivas abertas pela arqueologia da Serra da Barriga”, palestra realizada em 25 de maio de 1996, em curso sobre cultura afro-brasileira coordenado por Lilia M. Schwarcz; “A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana”, em João José Reis, Liberdade por um fio, São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 34-45.

[19](#) Pedro Paulo A. Funari, “Novas perspectivas”, p. 6.

[20](#) Costumes africanos no Brasil, Recife: Massangana, 1988, p. 66 e 72-73. O capítulo sobre os mandingas foi escrito antes de 1916.

[21](#) Nunes Pereira, A Casa das Minas, Petrópolis: Vozes, 1979 (1a ed., 1947), p. 24 e 38; Sérgio Ferretti, Querebetam de Zomadonu, Natal, 1983, p. 43 e 171.

[O trato dos viventes](#)

Sempre me fascinaram os grandes retábulos, nos quais se procura dar unidade e sentido aos gestos das figuras que se acumulam, contraditórias, entre o primeiro plano e o horizonte. De um destes cuidos: o livro de Luiz Felipe de Alencastro, O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII (São Paulo, Companhia das Letras, 2000). Dirige as mãos que ambiciosamente o fabricaram um conjunto de ideias que, ou estão a pedir para ser reiteradas, ou são novas e instigam a controvérsia. Nunca duvidei de que o Brasil se formou na escravidão, o processo mais longo de nossa história, e de que não nos podemos compreender sem estudar a África, de onde compramos o grosso de nossos antepassados. Em Alencastro, vejo mais: que o tráfico negreiro conduziu nossa economia e que a formação brasileira se fez num sistema de exploração colonial unificado, que compreendia, num lado do oceano, enclaves de produção fundada no trabalho escravo e, no outro, áreas nas quais se reproduzia a mão de obra servil. Fecha-se o livro convicto de que não se pode entender o que se passava no Brasil sem se saber como ia Angola, e vice-versa, e de que as histórias dos dois países compõem, por três séculos, uma só história.

O tema do livro é a junção atlântica entre Angola e o que Alencastro chama “miolo negreiro do Brasil”, tendo por principais portos Luanda e Rio de Janeiro. Houve evidente intenção de fazer um retábulo de um só painel. Algum leitor teria pedido um políptico e se alegraria em ver à tábua central acrescentarem-se abas — uma dedicada à Costa do Ouro, onde, ao findar o Seiscentos, os acãs passaram de compradores a vendedores de escravos, em troca de ouro brasileiro; outra, à Costa que já se chamava dos Escravos e onde o tabaco baiano se tornava moeda; outra, ao tráfico mais antigo de todos, do Senegal e dos Rios da Guiné; outra, ao Gabão e aos reinos vilis, ao norte da foz do Zaire, com portos que competiam com Luanda —, mas não era isso o que o nosso autor queria oferecer-nos. O que queria mostrar-nos é como o Brasil se formou fora do Brasil, no Atlântico, costurado em ponto miúdo a Angola.

Não deixa ele de esboçar algumas das imagens que conteriam as abas do políptico. E sobre as costas das meias-portas, que, fechadas, cobririam o painel, traça o grande arco lusitano entre o Japão e Lisboa, com suas trocas de mercadorias, gentes e costumes. Apesar das convocações de Gilberto Freyre, ainda está por fazer-se o estudo do influxo da Índia sobre o Brasil, estudo que talvez venha a revelar-nos que, se as águas do Zaire, Cuanza, Níger, Ogun e Gâmbia entram pelos rios brasileiros, o Índico chega às nossas praias. Sei que Moçambique serviu de traço de união entre Goa e o Brasil, mas tenho dificuldade em acompanhar Alencastro, quando escreve que os negreiros brasileiros operaram, na primeira metade do século XIX, a atlantização de Moçambique. Não seria com 250 mil escravos, no período de cinquenta anos, que o fariam. Antes e depois, as trocas mercantis e culturais de Moçambique davam-se quase todas no Índico, de cujas praias fazia parte. Embora infiltrado pelos europeus, aquele oceano, com uma atividade mercantil antiquíssima, rotas de navegação regulares e centros comerciais prósperos, servidos por eficientes sistemas de crédito e elevadíssimo número de navios, ainda estava, nos séculos XVI e XVII, longe de render-se e integrar-se na economia-mundo.

Tampouco a África capitulou com facilidade. Alencastro acentua as peculiaridades do reino de Angola, como chamavam os portugueses aos seus domínios na hinterlândia da cidade de Luanda e nos rios Bengo e Cuanza. Fora deles, e até defronte, na ilha de Luanda, mandavam os africanos. O

reino de Angola era um dentre vários, ainda que o mais poderoso. Mas de poder relativo, como

mostra o ter demorado cinquenta anos para vencer o mani cassanze, um régulo que controlava a área logo ao norte de Luanda. O enclave português expandia-se com dificuldade. Da maioria de suas campanhas militares não resultavam o controle de novos territórios ou vassalagens duradouras.

Devemos ler com cautela, nos portugueses, as referências a reis vassalos: muitos desses se viam a si próprios como tendo Luanda por aliada. Assim sucedia provavelmente com aquele Angola Ari, rei do Dongo, a quem Luanda tinha por títere, mas que, na sua luta contra a rainha Jinga, usava os portugueses como estes o usavam.

O cenário de Alencastro é esta Angola no sentido estrito. Ainda que, num dos seus apêndices, ele escreva que utiliza a palavra na acepção extensa, a englobar toda a atual República de Angola, na realidade só o faz ao proceder à contagem dos escravos embarcados para o Brasil. E age assim com razão, pois o Seiscentos se findou sem que os portugueses lograssem submeter os reinos quiçamas e libolos, controlar o comércio de Soyo ou monopolizar as compras de cativos em Matamba e Caçanje, cujos soberanos entrariam no século XVII tão fortalecidos que aumentaram os preços da escravaria. Já os reinos de Loango, Caongo e Angoio, ao norte da foz do Zaire, ainda que negociassem com Luanda, pertenciam a uma outra zona comercial, controlada pelos vilis, que traziam do interior o marfim, os panos de ráfia e os escravos que ofereciam em seus portos. Qual no resto da África, onde os europeus não só tinham de valer-se das redes comerciais dos uângaras, acanes, hauçás e ichis, mas também de negociar com reis que monopolizavam as transações externas.

Em Luanda, como mostra Alencastro, a prática negreira era diferente. Os que ali se instalaram, a sonhar com minas de prata, não se deixaram ficar na dependência de mercadores africanos. Saíram atrás dos escravos, de armas na mão. Sem deixar de os comprar, e até de muito longe, nos pumbos do Macoco e além-Cuango. Possivelmente aproveitaram e desenvolveram rotas e esquemas de comercialização existentes antes da chegada dos portugueses, mas Alencastro, se nos abre o apetite sobre os pombeiros, nos deixa sem saber se, desde o início, entre eles já predominavam os mulatos e os negros, e como atuavam, e como se esgalhava o seu sistema de intermediação e crédito, e como se organizavam as caravanas.

Em Luanda, os portugueses urdiram um modo adicional de conseguir escravos, quase sem custos, ao inverter uma instituição abunda. Entre os abundos,

costumava-se pôr o estrangeiro sob os cuidados de um dignitário, a quem os portugueses chamaram “amo”. Esse “amo” atuava como mediador entre a comunidade e o forasteiro, ajudando-o a adaptar-se ao novo ambiente. Em contrapartida, o hóspede acatava o “amo” e lhe dava preferência no agenciamento das trocas comerciais. Por ser do costume, os portugueses não tiveram dificuldade em aplicar esse sistema aos chefes africanos que a eles se submetiam ou aliavam. Esses chefes não demoraram a perceber que o

“amo” português não lhes prestava qualquer serviço e se comportava como senhor, deles exigindo tributo em trabalho, bens e, sobretudo, escravos, que tinham de conseguir por compra, sequestro ou gázu. Pela minha leitura, o sistema transformara-se numa relação de dependência pessoal entre um chefe ambundo e um português, fosse este governador, soldado ou jesuíta. O primeiro não cedia lugar ao segundo no comando dos seus, e, só excepcionalmente e se africanizando, um português controlaria uma póvoa africana. Não tinha o sistema de “amos” o mesmo molde dos aldeamentos ameríndios, e encontro dificuldade em visualizar, com Alencastro, jesuítas “aboletados na chefia de sobados”. Este ou aquele terá convertido um régulo e o influenciado no exercício do mando, mas conversão e tutela foram contadíssimas exceções. Creio, aliás, que a minha leitura reforça o argumento de Alencastro de que o falhanço da evangelização em Angola fundamentou, entre os jesuítas, a tese, justificadora do tráfico negreiro, de que só se retirando o africano da África era possível convertê-lo. Como quer que tenha sido, a instituição aportuguesada dos “amos” não existiu fora das bordas do reino de Angola.

Tenho também por distinto dos aldeamentos e do sistema de “amos” o prazo da Zambézia. Este se

originou nos moganos, ou doações de terras e seus habitantes feitas pelo monomotapa, o rei dos xonas carangas, aos súditos que lhe prestavam serviços relevantes, tipo de recompensa que estendeu aos portugueses que o acompanhavam em suas guerras. Na metade do Quinhentos, os europeus aquinhoados pelo monomotapa passaram a requerer da Coroa lusitana que os confirmassem no gozo das terras. Mas continuaram a pagar tributo ao rei xona e a dever-lhe assistência. Alguns procuraram furtar-se à vassalagem, no que se comportavam como os aristocratas locais, sempre prontos a rebelar-se. Mas só após 1632, quando recolocaram Mazura no zimbaué real, foi que os prazeiros passaram a controlar o monomotapa. Por apenas três décadas, contudo, pois um novo rei, Mucombué, voltou a impor-se como suserano de muitos dos prazeiros,

chegando a recuperar parte das terras dantes cedidas aos portugueses. Nos séculos XVI e XVII, o prazo foi, portanto, uma instituição ao mesmo tempo africana e europeia. Para os xonas, um mogano; para os portugueses, um aforamento.

Mais de uma vez, Alencastro lamenta que os portugueses, ao relatar suas vitórias, não destaquem o papel dos aliados africanos. Só o fazem no caso dos jagas — ou, como prefiro, imbangalas, para evitar a confusão com os jagas que invadiram o reino do Congo, em 1568, e que não eram, crê-se, a mesma gente. Apesar da queixa, o africano, quer escravo na Amé-rica, quer homem livre na África, não aparece em O trato dos viventes como o coconstrutor, que foi, do mundo atlântico. Porque interessado sobretudo em demonstrar a unidade da empreitada colonial lusitana no Atlântico Sul, Alencastro só teve lugar, na frente do retábulo, para missionários, militares, mercadores e funcionários do rei de Portugal, para “os do Brasil”, os reinos e o colonato angolano. Por isso também, na parte do cenário correspondente à África, quase tudo se passa em Luanda e em sua órbita, como se Luanda atuasse num vazio de poder, como se não tivesse por vizinhos e próximos não só a monarquia conguesa e um Soyo que dela se separava, mas também os reinos de Libolo, Matamba, Caçanje e Macoco e os estados dembos, quiçamas, ovimbundos, lundas e cubas. No entanto, eram esses reinos os principais fornecedores e clientes dos navios que ancoravam em Luanda.

Alencastro ressalta, como já fizera Pierre Verger em relação ao golfo do Benim, que entre o Brasil e Angola não prevaleceu o comércio triangular considerado característico do tráfico de escravos, mas, sim, o bilateral, entre Luanda e os portos brasileiros. Embora não tivesse predominado, esse modelo triangular não deixou de existir nos negócios entre o Brasil e Angola, assim como a sua preponderância nas Caraíbas não excluiu as viagens diretas entre Havana, Boston e os portos da África. Antes que a cachaça, o tabaco, os búzios e o ouro brasileiros se tornassem indispensáveis nos conjuntos de mercadorias com que se adquiriam escravos, houve até uma estrutura de comércio que, na falta de melhor palavra, chamo de poligonal, pois, ainda que a farinha de mandioca tivesse tido o papel para o qual nos chama a atenção inovadoramente Alencastro, pagavam-se as compras na África não apenas com produtos europeus e panaria de Cabo Verde e contas de Ifé, mas também com algodões da Índia, sedas da China, cauris das Maldivas e lãs do Magrebe, transbordados ou não em Lisboa, Rio de Janeiro e Salvador.

O que não falta em O trato dos viventes é matéria de reflexão e debate. Termina-se a leitura altamente estimulado e recompensado, mas não sem desejar que seu autor se tivesse estendido sobre várias afirmações que ficaram sem discussão adequada — ele sabe, por exemplo, que a situação do mulato na África nunca foi tão simples como nos conta —, ou por marginais ao seu enredo, ou por serem, sobretudo, provocações. Ele poderia, porém, responder-nos, com Camões, que sua canção já ia longa e que, por mais que fizesse, não caberia “a água do mar em tão pequeno vaso”.

[Na margem de lá](#)

[Uma visita ao Museu de Lagos](#)

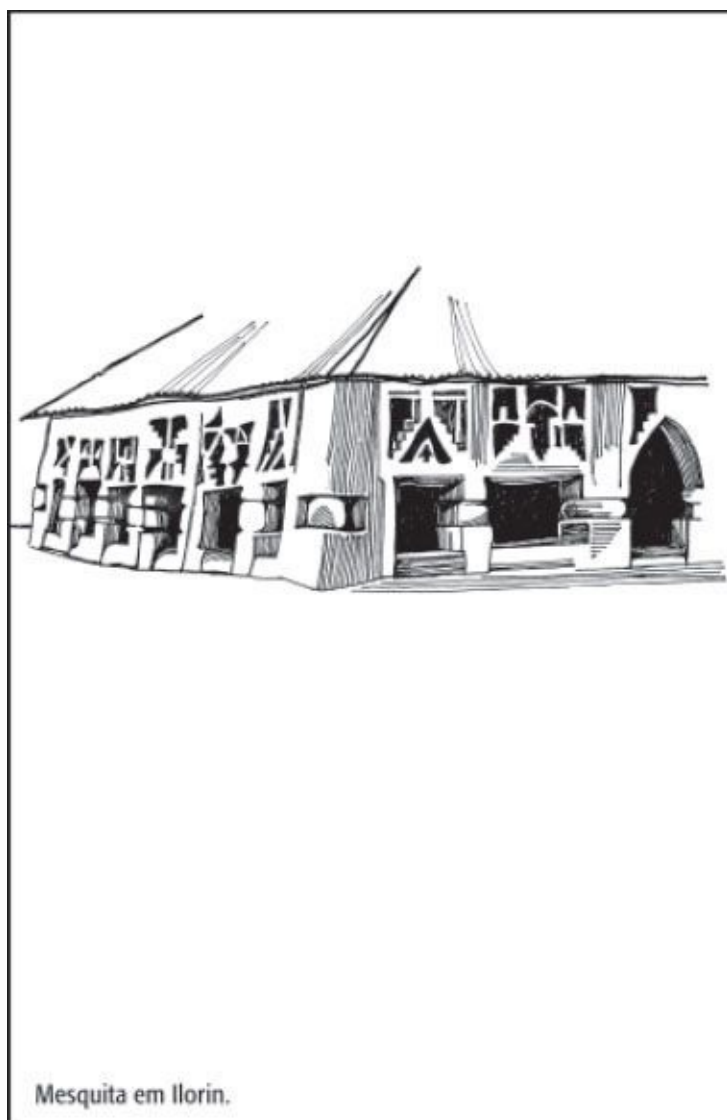
Visito pela segunda vez o Museu de Lagos. Revejo peças que nosso pre conceito chamaria de clássicas, limitadas por regras tão ferozes, que lhes dão a grandeza de não nascerem do arbítrio ou do sonho de um só homem. Não são autobiografias. Não foram feitas para exprimir passageira dor.

Fica o museu ao fundo de um jardim tropical. É um prédio pequeno e moderno, sem nada que lembre a ondulação e a maciez características da arquitetura tradicional iorubana, tão rica em invenção e ritmo. Rígido e frio, é todo o contrário dos pequenos templos muçulmanos de Ilorin, com pare-des retalhadas por leves formas geométricas, das quais estão, contudo, ausentes a precisão e a rispidez.

Nessas mesquitas, as venezianas abrem-se no próprio barro das pare-des. São triângulos, retângulos e losangos, em que as linhas que seriam retas evitam a seta e o chuço e buscam o macio.

Pórticos dentados, pequenas ou largas aberturas, janelas cujo vazio é interrompido por rústicos cilindros e falsas esferas de argila — todos os ângulos possuem a vocação displicente das curvas, para que nada lembre um fio de lâmina e tudo ondule entre dengo e serenidade. A precisão da geometria rende-se a outro ritmo e há uma leveza quase luminosa nas paredes de barro rendilhado, que fazem o prédio respirar e lhe dão sombra e frescura.

A primeira vez em que entrei no Museu de Lagos foi no dia seguinte ao da independência da Nigéria, em outubro de 1960. Agora, alguns meses depois, este esguio bronze, como uma folha de bananeira, sonhado por Ben Ewonwu e que salta da fachada do edifício, parece-me uma tarde repetida.



Ver estas imagens, aqui, embora no desamparo de figuras de museu, comove. É preciso chegar diante delas sem pensar em Derain, Vlaminck ou Picasso. Sem recordar o que lhes devemos, o que pusemos nelas. Sem incluir esses bronzes, terracotas e madeiras, pelo menos por enquanto, na tradição, ou revolução, de outra província cultural do mundo.

Limpo os olhos de toda uma ideologia da civilização, da qual participam igualmente santo Tomás, Gibbon, Darwin, Tylor, Morgan, Marx, Engels, Burckhardt e Nietzsche, e que bem se traduz na recusa impertinente e obstinada de Hegel de colocar a América na História. E escrevo com remorso essa História com maiúscula, invenção de um método que, em nome de um passado, negou outros passados. Esse drama de incompreensão e orgulho fez sempre, aliás, a fecunda vitória dos bárbaros.

Não imaginaram eles, ao chegar à África, que sua descoberta do mundo e de um novo tipo de parasitismo internacional era o continuar de um destino de criadores de Idades Médias. Assim como, senhores dos destroços do Império Romano, não vaticinaram os renascimentos greco-latinos, julgam, agora, dos Urais ao “rosto português”, que o futuro se organiza pelo esquema de seus sonhos.

No entanto, a África não era apenas geografia, quando viu europeus pela primeira vez. A história africana não começa com eles — mas, sim, a lenda que criaram — nem se move necessariamente num sentido europeu.

Aprender com os invasores o uso das máquinas, e como erradicar a fome e as doenças, e reduzir o calor ou o frio, não implica aderir, sem análise e reinterpretação, a seus modos de vida e rejeitar um passado que, embora pela Europa, e no seu interesse, refutado, é diariamente redescoberto para a memória criadora.

Ontem, o filósofo negava a qualidade de histórica à experiência americana, pela incapacidade de compreender a mais original de suas criações políticas: o federalismo. O tempo que desde então se escoou não impediu que o europeu continuasse a classificar os outros homens e a esquematizar as direções da história pela sua escala de desejos.

As aproximações que sou tentado a fazer entre as imagens de pedra românicas e estes gêmeos ibejis iorubanos — de olhos fixos no mistério e todo o corpo retesado em quase móvel concentração

— não implicam, portanto, julgamento. (Escrevo este período para não ser cúmplice da mesma perversa traição que faz da palavra europeu necessário elogio. “Ter nível europeu” é uma frase, para mim, que não significa nada. A nossa arquivó, que erguia a beleza do barro marajoara, está mais distante da desarte realista europeia do que a lebre lunar, que mata a fome do Buda, da lebre comum.) Passo a mão nestas portas lavradas: guerreiros, felinos, homens alcançando o alto dos coqueiros, mulheres com potes à cabeça. Ausculto esses longos tambores cravejados de cavaleiros e infantes, de mães amamentando, de lagartos, tartarugas e palmeiras. Sinto a força enorme da beleza que nasce de um ritual coletivo, diante dessas peças que, em seus dias, adornaram paços sobais e viram passar por elas reis de trajes coloridos, com seus passos de deuses.

Não encontro aqui nenhum pilar exuberantemente coberto por placas de metal em relevo, como os que existiam no antigo palácio do obá de Benim. Mas bastam estas poucas imagens em bronze —

fique a palavra útil, embora sejam em sua quase totalidade moldadas numa liga de cobre, zinco e chumbo — para não só me assombrar, mas também devolver-me a visão do palácio destruído.

Apesar do impacto dos métodos de produção europeus, as confrarias de escultores continuam vivas no Benim. As mudanças na estrutura social retiraram das corporações de artistas a função de protetores da glória dos reis e o mecenato do obá — naturais numa civilização em que a arte era fator permanente de coesão social, e não objeto de horas de lazer. Presença na vida, em vez de distração da vida.

Hoje, essas confrarias dedicam-se a fundir o bronze para atender à demanda dos turistas. Muitos de

seus membros delas se afastam e vão buscar profissões afins nas indústrias nascentes. Mas as lojas ainda fazem belas placas de bronze. Conheço, por reproduções fotográficas, a encomendada pelo obá Azenkua II, para comemorar o sacrifício de um elefante. Noutra, ainda mais recente, vemos o mesmo rei, ao lado do chefe Awolowo, a ser cumprimentado pela rainha Elizabeth II.

Volto-me para alguns exemplares maravilhosos de antigos relevos de bronze. Eis o obá do Benim, de narinas afogeadas e olhar feroz, cercado de fâmulos. Ali, acrobatas exercitam-se em árvores.

Aqui, soldados portugueses, de narizes compridos e a empunhar arcabuzes, mostram a cota malhada, as pistolas à cinta, os capacetes alongados. Roupas, colares, armas, folhas e troncos de árvores, peles de bicho, chão, espaço e céu — tudo é transcrito num bronze extremamente trabalhado, como se possuísse um sol interior.

O metal acolheu a docilidade do barro, e assim nasceram esses vasos de formas de animais, ou recobertos por figuras ferozes: lagartos, felinos a devorar homens, abutres a bicar cabeças decepadas.

Os grandes momentos dessa arte refinada e viva são, além das placas comemorativas, as estátuas de cavaleiros, os leopardos imóveis, as cabeças de

obás e de rainhas-mães, estes galos cujo realismo das penas é partido por uma invenção prodigiosa de texturas e contrastes.

Na arte do Benim, na qual o bronze parece trabalhado em bilro, há aquela assíria leonidade. Seus guerreiros sabem a sangue e a grandeza. E, ao lado dela, tornam-se ainda mais serenas as terracotas de Ifé ou suas imponentes cabeças de bronze escarificadas.

A simulação da realidade, que é o problema a que procura responder a escultura de Ifé, separa-a, de certo modo, das outras criações africanas, embora sobrem em seu possível herdeiro, o Benim, impiedades desse naturalismo.

O que desconcerta é encontrar tanta semelhança entre os achados que começam em Frobenius. O

estilo idêntico de todas essas cabeças realistas — a de Lajawa, o Usurpador, a de Obalufon II, as dos altos dignitários e moças suaves, encontradas em Wunmonije e Iwinrin — gerou vãs teorias sobre a origem e o caminho de um escultor, ou de uma escola de escultores, e infindáveis hipóteses sobre o que era a verdade diária para um certo grupo de homens que obedecia à vontade do oni.

Mas, se buscamos raízes, aqui estão as cerâmicas de Nok. Entre 500 a.C. e 200 d.C., foram esculpidas essas cabeças de homens e mulheres de rostos triangulares, narinas muito abertas e expressão concentrada.

Passo por máscaras dos ibos e ibibios, que serviram de veículo para visitas de antepassados, por potes cerimoniais, vasos e cornucópias de Igbo-Ukwu. É humano o olhar desta cabeça de carneiro, arrancada de um altar do culto dos ancestrais, em Owo.

Detenho-me diante dos postes esculpidos e das estátuas de madeira iorubanas. Raríssimas vezes a arte aproximou-se tanto do espírito como nesta escultura religiosa densa e provocante. É a noite oscura este cerrado esplendor das forças do mundo, comprimidas todas nestes homens de complicados ornatos, montados em sonhos de cavalos, nestas mãos com crianças pendendo de seios alongados, nestas mulheres com potes nas mãos e filhos às costas, nestes povoadores dos altares de orixás. Há uma fúria de vida nestas imagens de móvel inércia, que sintetizam uma cultura em que o sagrado e o profano não se distinguem e na qual todos os minutos e todos os atos parecem ter o caráter de prece.

Nas imagens iorubanas existe permanente e intensa concentração mística. Nelas não se percebe qualquer toque de dor ou de alegria. Estão à espera de ser grávidas de um deus. Muero porque no muero.

Ainda se fazem imagens como estas entre os iorubás. Esculpir, para eles, não é tentar vencer a eternidade para um nome ou uma obra. Isso é um jogo inútil e pobre. Fazer imagens é superar a falácia da eternidade e construir uma parte da vida, um ser presente.

Está aqui a escultura, pronta para ser pintada nos dias de festa, para receber um turbante de pano colorido e colares de contas. No festival das imagens, será colocada no meio das outras, e as crianças brincarão entre elas. São esculturas úteis, amigas e sagradas. Mas, se os cupins as consomem ou se alguém as parte, os nagôs as substituem por outras, com naturalidade e sem lástima. Foram feitas, como os homens, para morrer.

Nas estátuas iorubanas, o verdadeiro destino da arte se cumpriu. Libertaram-se inteiramente do criador e são de todos. Por isso, ao ver os olhos ardentes desses paus humanizados, com que se responde ao mundo de forma ativa e participante, recordo o diagnóstico de Erich Fromm, em *The Sane Society*, sobre o orgulhoso mundo europeu e sua supersticiosa erudição. Das conclusões desse ensaio faz parte a afirmativa de que uma aldeia onde ainda existam festas de verdade e expressões artísticas exercidas e fruídas por todos, em comum, lado a lado com o analfabetismo absoluto, é mais avançada, culturalmente, do que as nossas cidades de leitores de jornal e ouvintes de rádio.

1961.

[Os sobrados brasileiros de Lagos](#)

Quem visita a capital nigeriana e passa pelas ruas Tokumboh, Bamgbose e Igbosere ainda pode ver os sobrados. Muitos, alguns dos mais belos, como o de Joaquim Branco, sobrevivem apenas na memória das fotografias, pois foram demolidos e cederam lugar aos altos e modernos edifícios de Lagos. Os que restaram, porém, no “Brazilian Quarter”, são idênticos às chamadas casas coloniais brasileiras ou, na maioria dos casos, aos prédios neoclássicos do Império.

Esse tipo de arquitetura foi introduzido na Nigéria pelos hauçás e iorubás que, tendo vivido no Brasil, como escravos ou libertos, regressaram posteriormente à

África, sobretudo durante o século XIX. Nos duzentos anos anteriores, já alguns deles haviam retornado à costa ocidental africana, para se dedicarem principalmente ao tráfico negreiro.

Em Lagos, os primeiros grandes grupos chegaram após as revoluções muçulmanas da Bahia, cujos participantes foram, alguns, deportados do Brasil para a África. Durante todo o Novecentos, a eles se uniram numerosos ex-escravos, que regressaram por vontade própria.

Na Costa da África, a experiência brasileira os uniu. Formaram suas comunidades e se conservaram fiéis, em grande parte, ao sistema de vida aprendido no Brasil. Por isso, construíram suas casas ao modo brasileiro. E ergueram suas igrejas e mesquitas no mesmo estilo. Só o olhar avisado distinguirá a fachada da Mesquita Central de Lagos, construída segundo os planos do mestre de obras brasileiro João Baptista da Costa, de uma igreja jesuítica.

As mais antigas mesquitas de Lagos foram erguidas por muçulmanos brasileiros. Por gente que se chamava Souza, Cardoso, Campos, Matos, Silva ou Barbosa. Numa delas — modesta, mais parecendo uma loja comum e antiga da rua Major Facundo, em Fortaleza, ou da rua das Marrecas, no Rio de Janeiro — estão escritas em azul sobre o muro amarelo estas palavras: “Brazilian Mosque.”

Muitos dos ex-escravos já voltaram do Brasil com algum dinheiro. Outros enriqueceram na Nigéria, com o próspero comércio existente entre as duas costas do Atlântico e que foi aniquilado pelo virtual isolamento que a colonização europeia impôs à África. E houve quem fizesse fortuna, graças às aptidões profissionais que havia adquirido no Brasil. Ou aos conhecimentos que dele trouxe, como o famoso proprietário da “Water House” (a “Casa da Água”), que instalou uma bomba manual para tirar o líquido de um poço e, assim, abastecer, mediante retribuição, a vizinhança.

Outros ex-escravos formaram a base do setor de serviços de Lagos, durante a dominação inglesa.

Foram padeiros, alfaiates, mestres de obras, carpinteiros, pequenos funcionários públicos, modistas, cozinheiras e criadas, a serviço dos britânicos. Ricos, remediados e pobres, eram conhecidos como

“brasileiros”, e “brasileiros” se chamam, até hoje, seus descendentes. Entre eles,

só alguns velhos ainda falam português.

Não foram poucos os ex-escravos e seus filhos que fizeram viagens entre a Bahia e a Nigéria, por motivos religiosos ou comerciais, ou, ainda, para rever parentes, amigos e a terra onde haviam nascido ou vivido. Nos primeiros dias do século XX, por exemplo, Nina Rodrigues fez traduzir cantos de candomblé por Lourenço A. Cardoso, natural de Lagos, onde era professor, comerciante e comissionista. Lourenço Cardoso estava em Salvador “em comércio de produtos africanos” e morava em Lagos, na rua Bamgbose.¹ Essas constantes viagens contribuíram para avivar na Bahia a marcante presença nigeriana e, na Nigéria, a influência brasileira.

O fenômeno não foi apenas nigeriano. Também os brasileiros do Togo e do Daomé construíram

sobrados neoclássicos, e até hoje comem cocadas, moquecas de peixe com pirão de farinha de mandioca, cozido, feijão-de-leite, feitos à maneira do Brasil. Em Porto Novo dança-se o “burrinhão”

— a burrinha ou o bumba meu boi brasileiros — com versos em português, conservados pela tradição oral. E ali se celebra a festa do Senhor do Bonfim, no mesmo dia que em Salvador.



Ulli Beier² considera a escultura em cimento, que floresce entre os iorubás e os ibíbios, a mais importante das novas formas de arte da Nigéria. E salienta que ela deriva das figuras de gesso que ornaram as casas em estilo brasileiro.

A arquitetura brasileira continuou viva, na primeira metade do século XX, na Nigéria. A burguesia em ascensão elegeu esse modelo de casa como símbolo de riqueza e poder.

Sobrados em tijolo, ou adobe revestido com cimento, espalham-se por todo o sudoeste do país. Ao viajar-se, por exemplo, entre Lagos e Ibadan, veem-se dezenas deles, com sacadas de ferro retorcido, venezianas, molduras das janelas salientes, portas de almofada. Faltam, nessas casas relativamente novas, os azulejos e as telhas, comuns, pelo que sabemos, nos prédios antigos de Lagos.

Nos velhos sobrados que ainda estão de pé, reencontramos as fachadas louçadas, os vasos de gesso nas orlas dos telhados, as sacadas torneadas de cimento, os florões barrocos, todos os elementos que participam do sobrado português adaptado à vida brasileira. Atualmente, a cobertura das casas, mesmo a dos sobradões de Lagos, é quase sempre de folhas de zinco. Ou de asbesto.

Os prédios antigos de Lagos ostentavam jarras, pinhas, águias e leões de gesso ou louça importados do Brasil, e que deviam constituir um dos itens do comércio entre aquela cidade e a Bahia, durante o século XIX. Numa visita que fiz, na Bamgbose Street, a uma velha casa brasileira, pude observar o forro do teto e o assoalho — idênticos aos dos sobrados do Nordeste. A própria disposição dos cômodos era-me familiar. A escada de madeira torneada, com sua leve curva, levando do rés do chão ao primeiro pavimento, poderia ser a de uma casa antiga do Rio de Janeiro. O

assoalho, de longas tábuas, estava raspado e lavado, como se fazia em Fortaleza, na minha infância.

O estilo brasileiro marcou profundamente a arquitetura nigeriana. Algumas mesquitas, e não só a dos “brasileiros”, mas também outras, como a de Oshogbo, foram construídas segundo as suas regras. Esta última incorpora reminiscências árabes e de igrejas europeias ao sobrado brasileiro.

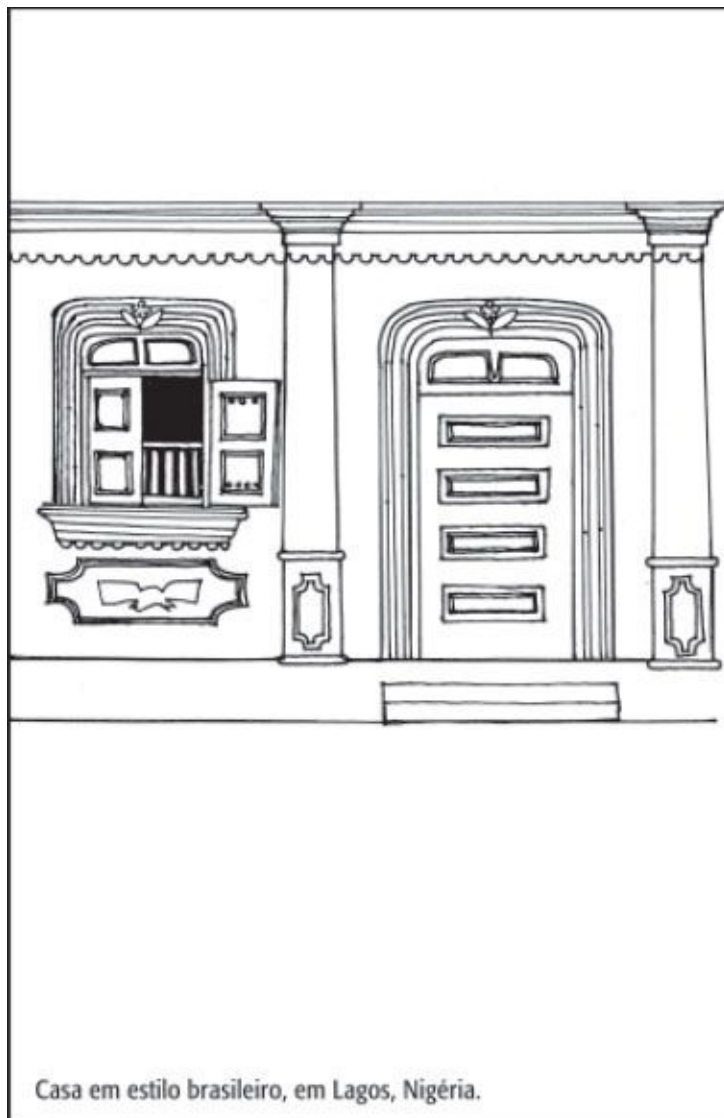
Notam-se, em alguns prédios novos, reinterpretações nigerianas da casa brasileira. A natureza dos materiais que passaram a utilizar tornou pesados e irregulares os encaixes das janelas. As fasquias de madeira das venezianas são mais grossas. No parapeito das sacadas empoleiram-se pequenas esculturas de cimento. Nas paredes dos prédios mais refinados — como os palácios de Akure, Ado-Ekiti e Ikerre — surgem incisões com desenhos abstratos tradicionais africanos e estilizações de animais — de cobras, sobretudo —, bem como imagens em relevo de soldados, lagartos, macacos, cágados, palmeiras, rifles e sabres.

É curioso notar-se, em casas quase sempre cobertas de zinco, a persistência das calhas para colher a água da chuva. Tomam-se também banhos de bica...

Nas construções novas, veem-se, no alto das fachadas, vigorosas esculturas de cimento: elefantes, cavaleiros, ríspidos macacos, dramáticos leões de juba a se alongar até o meio do corpo e dentes pontiagudos. Eis a descendência das ninfas,

águias e leões, tão comuns nos sobrados urbanos e nas casas-grandes do Império brasileiro.

1961.



NOTAS

[1](#) Nina Rodrigues, Os africanos no Brasil, revisão e prefácio de Homero Pires, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932, p. 198.

[2](#) Art in Nigeria — 1960, Cambridge: Cambridge University Press, 1960, p. 12-13.

Os brasileiros de Lagos

Usava uma túnica alva, ornada de bordados castanhos, e casquete de astracã. Era enorme, gordíssimo. Ao abraçar-me, perguntou:

— Brazilian, what are the meanings of “f. da p.”, “merda” and “sua besta”? Are they bad words?

— São — respondi.

E o repórter nigeriano, a rir espalhafatosamente, confessou-me que seu pai só o chamava por nomes feios. Guardara poucas palavras do velho brasileiro: essas e outras mais, que esgotaria num minuto.

Um dos jornalistas indagou, então, se no Brasil havia muitos muçulmanos. Disse-lhe que pouquíssimos. Ficou surpreso, pois numerosos brasileiros de Lagos eram maometanos. Talvez constituíssem mesmo uma das mais antigas confrarias islamitas do sul da Nigéria.

Organizaram-se ou se fortaleceram, sem dúvida, após 1835, ano que lembra, na Bahia, revolta e desterro. Vários dos iorubás e hauçás implicados na conjura muçulmana foram expulsos do Brasil e a maioria deles foi ter a Lagos. Diz a tradição, e a confirmariam alguns escritos coxos, que nessa lista figurou o imame de Salvador.

Usuman dan Fodio, ao lançar a guerra santa dos fulas contra os infiéis, jamais sonhou, nem mesmo nos poemas que escreveu, que seus discípulos e Livross voltariam ao litoral nigeriano, para realizar em parte a conversão não lograda pelos exércitos do norte, detidos às portas de Oshogbo pelas florestas e pelas armas de Ibadan.

Assisti a uma carga da cavalaria fula-hauçá, durante as festas da independência da Nigéria. Sob a luz forte do sol, um grupo de cavalos, cobertos de jaezes e mantas coloridas, entrou no hipódromo de Lagos, montados por albornozes verdes bordados a ouro, na simulação e invento de um ataque. É

bem verdade que o grosso das tropas de Usuman dan Fodio era de infantes e que foi a infantaria a vencedora na luta contra os hauçás, cavaleiros e infiéis. Mas, depois, o império fula se expandiu a cavalo.

Alguns meses mais tarde, num pequeno museu nos Camarões, rompi a intimidade do galope na savana. Vi, reduzidos a exemplos, os trajes e adornos dos guerreiros fulas e de suas montarias. Ali estavam túnicas com desenhos complicados e ásperos; capacetes de metal, semelhantes aos dos tártaros e aos dos mongois, emplumados de crinas de cavalo ou pelos de outros bichos; cotas de malha; arreios e selas cobertos de desenhos rituais; crinas falsas de contas e placas metálicas; lanças, espadas, sabres, cimitarras e machados. Na sombra, uma eterna personagem, que constroi impérios sob o casco dos cavalos.

Os mercadores brasileiros de Lagos obtiveram o êxito negado a esses cavaleiros muçulmanos —

fulas, e hauçás, e iorubás — de grandes esporas nos pés descalços, e que pisam o estribo como um vaqueiro nordestino, agarrando-o entre os artelhos. Foi de mesquitas como esta, na Victoria Street, construída por brasileiros e a cuja porta vejo um velho a desatar as alpercatas, que o islame penetrou no sul da Nigéria. Era de Lagos que os mercadores nagôs levavam de volta às suas cidades, com o charque, a mandioca e a cachaça do Brasil, notícias do islamismo e do catolicismo.

Ao chegar àquela cidade, em meados de 1860, para fundar as primeiras missões estáveis no sul da Nigéria, os missionários católicos encontraram apoio, sacristães e catequistas entre os membros da colônia brasileira. O mesmo sucedeu com seus colegas franceses, em Porto Seguro, Aguê, Ajudá,

Porto Novo, Popô Grande e Anexô.

A história guarda o nome da mulata brasileira — ou, melhor, da “brasileira”, pois talvez não tivesse um só dos avós proveniente do Brasil — que se casou com o célebre rei Guezo, do Daomé: Francisca. O matrimônio realizou-se na igreja católica do forte de São João Batista de Ajudá, e Chica manteve sempre, em Abomé, uma capela dedicada a Nosso Senhor do Bonfim.

O abade Laffitte¹ conta como, ao chegar a Aguê, foi procurado por mestiços e negros brasileiros, que o conduziram a uma pequena capela, construída por um deles. Todos, para a indignação do missionário, praticavam um sincretismo católico-africano, bem do Brasil e da Bahia.

A capela talvez fosse a do Senhor Bom Jesus da Redenção, que Joaquim d’Almeida, comerciante nascido no Brasil, construiu em 1835. Nela foram

batizadas por padres portugueses e franceses mais de oitocentas pessoas. O abade Pierre Bouche, [2](#) a quem devemos essa notícia, escreve que, em Agguê, houve um mestre-escola brasileiro que ensinava português e os fundamentos da doutrina cristã.

Em Lagos, desde o desembarque dos mais antigos, porém sobretudo no século XIX, os brasileiros influíram na vida, na arquitetura, nos destinos, nos pomares e nos jardins da cidade. Recordemos que dominaram o comércio externo, não só de Lagos, mas de quase todos os estabelecimentos do golfo do Benim.

Os brasileiros de Lagos exportavam para o Brasil escravos, azeite de dendê, noz-de-cola, pano e sabão da costa, resinas e objetos religiosos, e importavam cachaça, farinha de mandioca, tabaco, açúcar, charque, armas e pólvora, além de vários outros artigos: formicida, limas, sapatos de couro, cigarros, penas de escrever, grades de ferro fundido, figuras de louça e gesso, azulejos, telhas, móveis, livros e jornais.

Rica e poderosa era a colônia, e no bairro brasileiro (o “Brazilian Quarter”) decidia-se muitas vezes a luta pelo título de ologun, ou rei de Lagos, o qual estava, segundo a prática de tantas regiões da África, aberto à competição dentro das linhagens reais.

Quando, em 1834, Adele, o sétimo ologun de Lagos, morreu, um de seus agnados, Kosoko, reclamou o título e o cargo de chefe supremo da cidade e coletor do tributo por ela devido, como vassala, ao obá do Benim. A pretensão de Kosoko foi ignorada e, em seu lugar, elegeu-se um dos filhos de Adele. Kosoko exilou-se em Ajudá durante seis anos, e ali se fez amigo dos mercadores brasileiros. Estes passaram a apoiá-lo.

Sete anos mais tarde, falecido o oitavo ologun, Kosoko apresentou novamente sua candidatura ao título. Foi preterido por um tio, Akitoye. Ajudado pelos brasileiros de Lagos e Ajudá, que lhe forneceram armas e recursos, Kosoko destronou Akitoye, expulsou o representante do obá do Benim e expandiu consideravelmente o comércio de escravos para o Brasil e Cuba.

Akitoye aliou-se aos ingleses, que, ao lutar contra o tráfico negreiro, ampliavam na costa atlântica da África o seu poder colonial. A 6 de dezembro de 1851, a esquadra de Sua Majestade britânica bloqueava Lagos, obrigando Kosoko e seus aliados brasileiros a renderem-se.

No ano seguinte, Kosoko tentou, sem êxito, retomar o poder. E, em 1854, apesar de receber subvenção inglesa para não se afastar de Epe, onde residia, reorganizava o tráfico clandestino de escravos com o brasileiro Joaquim Manuel de Carvalho e seu aliado e sócio, o rei Soji, de Porto Novo.

A queda de Kosoko marca o fim do predomínio do comércio brasileiro em Lagos. Mas, em 1862, um ano após o filho de Akitoye, o ologun Dosumo, ter assinado o tratado que cedeu Lagos à Grã-

Bretanha, ainda havia na cidade cinco exportadores brasileiros para 16 britânicos, três alemães, dois italianos e um francês. Naquela ocasião, a colônia brasileira era formada por 130 famílias. Dez anos mais tarde, os brasileiros de Lagos eram estimados em 1.237 pessoas. Esse número deve ter aumentado substancialmente na penúltima década do século XIX.

O comércio direto entre Brasil e Lagos declinou lentamente, até se extinguir com a Primeira

Guerra Mundial. Mesmo durante o domínio inglês, foi, porém, bastante para enriquecer alguns dos brasileiros recém-chegados. Outros dedicaram-se ao mercado interno e a ser intermediários entre os exportadores britânicos e os produtores locais de azeite de dendê. Tornaram-se lavradores de cacau e algodão, profissionais liberais, funcionários públicos. Foram famosos mestres de obras, pintores, carpinteiros, ferreiros e alfaiates. Um deles, Francisco Nobre, construiu uma das torres da antiga catedral de Lagos. Lázaro Borges e João Baptista da Costa foram outros dois renomados arquitetos, aos quais se devem alguns dos mais belos sobradões da cidade.

Ex-escravos brasileiros chegaram a Lagos até o início do século XX. Num dos últimos grupos desembarcou, acompanhado pela mulher e pelos filhos, o pai de dona Romana da Conceição. E esta velhinha pernambucana, residente à rua Bamgbose, n° 196, pergunta-nos, a rir, feliz, num português muito doce:

— Como vão os meus patrícios?

Era ainda criança quando chegou a Lagos. Com os pais falava a nossa língua. Há muito tempo, no entanto, raras vezes punha os olhos numa palavra portuguesa ou ouvia falar do Brasil. Tem saudades de Pernambuco. Transmitiu essa nostalgia a uma de suas filhas, Luísa, cujo sonho é visitar o Recife.

Algumas horas mais tarde, naquele mesmo dia de maio de 1961, o acaso nos deu Alfredo de Medeiros. É funcionário da Air Liban, togolês, neto de brasileiros. Seu pai ainda fala a língua portuguesa.

Enquanto conversava com Medeiros, permaneci fiel a uma série de imagens que trazia do Togo.

Vira o nome Souza, cuja pronúncia o convívio francês transformou em “Suzá”, escrito por toda parte, nas tabuletas das casas comerciais e nas placas de rua. Lera também Andradas, Freitas e Almeidas, Silvas e Barbosas. Esses nomes tão íntimos aumentavam ainda mais a impressão de que percorríamos as praias do Nordeste do Brasil. Os palmeirais togoleses eram muito mais extensos, porém o céu e o mar tinham a mesma cor brasileira, e as crianças, correndo nuas sobre a areia, pareciam personagens de um retorno de jangadas em uma geografia repetida.

O cruzar do oceano, na ida ou na volta, devia ser para os olhos dos africanos e dos brasileiros como o transpor de um rio.

Ao regressar à África, os ex-escravos já se distinguiam em “Papai” e “Mamãe” e “Ioiô” e “Iaiá”.

Aqueles, informa-nos A.B. Laotan, [3](#) eram os que, nascidos na África, tinham sido escravos no Brasil.

Estes, os crioulos brasileiros. Mais tarde, ao se estancar o movimento de retorno, o sentido das palavras mudou. “Papai” e “Mamãe” passaram a ser os velhos nascidos no Brasil; “Ioiô” e “Iaiá”, os

“brasileiros” que viram a luz em Lagos.

As tradições brasileiras estão desaparecendo da cidade. No passado, celebrava-se com maior pompa a festa de Nosso Senhor do Bonfim, representava-se com frequência o bumba meu boi, e os brasileiros e “brasileiros” reuniam-se periodicamente em piqueniques e festas dançantes. O mais famoso dos passistas de Lagos foi Papai Manuel Joaquim dos Reis, também conhecido como Papai Mudalugar. Era professor de português e de inglês, e um de seus filhos, Hipólito, voltou para o Brasil, tendo morrido na Bahia, há quase trinta anos.

O meu amigo Lawrence A. Fabunmi descreve-me uma outra morte de brasileiro

e suas consequências. O velho vestia sempre à europeia. Às vezes, usava calça, colete e paletó de casimira negra. Andava de bengala. Era rico, e deixou de várias mulheres muitos filhos. Estes, na disputa pela herança, praticamente a transferiram para as mãos de advogados.

As versões dessa longa demanda contribuíram decerto para transformar em lembrança magnífica o velho brasileiro. Vivia num famoso sobrado, com pinhas de gesso e sacadas de ferro batido.

Passeava, pelas manhãs, num quintal igualzinho aos do outro lado do Atlântico. Morreu, após numerosos dias africanos, mas talvez tivesse algum sentimento de legadas memórias do Brasil. Seu pai, sem dúvida, pertenceu à última geração de brasileiros e “brasileiros” que, da África, mandavam,

na Bahia ou no Rio, consertar relógios, imprimir cartões de visita e aviar receitas de óculos.

NOTAS

[1](#) Au pays des nègres, Tours: Alfred Mame et Fils, 1864.

[2](#) Sept ans en Afrique occidentale: La Côte des Esclaves et le Dahomey, Paris, 1885.

[3](#) The Torch Bearers or Old Brazilian Colony in Lagos, Lagos, 1943.

[Um domingo no reino do Dangomé](#)

Vivemos, ontem, 5 de novembro de 1972, todos os que acompanhamos o ministro do Exterior Mario Gibson Barboza na sua visita aos países da África Atlântica, um domingo de intensa emoção.

Às 8h30 da manhã, partimos em duas lanchas para a cidade lacustre de Ganvié, formada, no meio das águas, pelo povo assuvie, que ali buscou refúgio, durante as guerras que lhe moveu o rei de Abomé. Quando as lanchas se encontravam a meio caminho, foram recebidas por numerosas canoas pintadas de cores vivas e impelidas por remos de pá redonda, à semelhança dos de Marajó. Nesses barcos vinham, em trajes de cerimônia, os vários chefes da cidade, cobertos por guarda-sois coloridos, símbolos do poder real, e músicos e dançarinos, que se equilibravam, a bailar, sobre as longas pirogas — tudo alegria e ritmo.

Entramos em Ganvié, saudados de todas as casas. Casas sobre palafitas, cobertas de sapé, algumas portas e mourões decorados com losangos negros, vermelhos e amarelos. Percorremos a cidade, sempre com os barcos dos chefes a ladearem alegremente as lanchas.

Ganvié fica a vários quilômetros da terra firme, e sua população, que vive da pesca, criou uma cultura aquática. As ruas são de água. Os adultos as percorrem em canoas. As crianças passam a nado de casa em casa. De súbito, um anúncio de cerveja, de cigarro francês ou de refrigerante. À porta de uma cabana, a máquina de costura. Ou um homem de pé, a ouvir um transistor.

Durante cerca de uma hora, estive a comitiva brasileira envolta pelo ritmo dos tambores, pelo júbilo dos cantos e por indescritível entusiasmo. De volta à praia, seguimos de automóvel para Abomé, capital do antigo reino de Dangomé, Danxomé, Dahomei ou Daomé, que tantas ligações teve com a história dos africanos no Brasil.

Pela primeira vez, desde o fim do Império, a nossa bandeira voltou a tremular na capital do que foi um dos mais poderosos reinos militares da África. No passado, porém, costumava ela, nas grandes festas, figurar ao lado dos estandartes reais, juntamente com as do Reino Unido, da França, de Portugal, da Holanda e da Dinamarca.

Ali, Gibson, após ser recebido pelas autoridades, foi levado ao palácio do chefe da grande família Béhanzin, o neto do famoso monarca de Abomé que resistiu duramente aos invasores franceses e que contou, em seu exército, com artilheiros brasileiros. Béhanzin foi vencido na última década do século XIX e morreu no exílio, na Martinica.

O chefe Camille Béhanzin acolheu-nos no pátio interno do velho palácio de barro socado, com as paredes cheias de baixos-relevos, a lembrarem feitos dos antigos reis daomeanos. Estava cercado por suas mulheres e filhas. E pelos dignitários da corte. Todos sentados no chão, sobre esteiras, à africana.

As princesas mostraram-nos como dançavam as Amazonas, a tropa de mulheres que constituía a força de elite e a guarda real dos antigos soberanos. Em seguida, o chefe Béhanzin, revestido das roupas e insígnias dos reis de Abomé, anunciou a Gibson que iria, em sua homenagem e à velha amizade entre seu reino e o Brasil, dançar com ele.

Ergueu-se, enorme e imponente. Jogou para atrás dos ombros o manto verde que o cobria. E, tão logo desceu as escadas da varanda, todas as suas mulheres e filhas, e os nobres, e os funcionários da corte, e os súditos presentes se ajoelharam e não mais desprenderam o olhar do solo, ao mesmo

tempo que cantavam e gritavam de alegria. O chefe fez algumas evoluções lentas, com solenidade e unção. E, depois, convidou Gibson a dançar com ele, gesto ainda mais significativo.

Seguiu-se a visita ao Museu de Abomé, no mais antigo dos palácios — um conjunto de casarões e pátios de barro batido, cercado por muro alto e espesso. Logo de entrada, vê-se o sobrado de dois andares — idêntico a um prédio carioca ou baiano do início do século XIX — que Francisco Félix de Souza, o Chachá, mandou construir para seu grande amigo, o rei Guezo.

O museu é impressionante. Ali estão as velhas lembranças do Dangomé: um trono cujos pés se assentam sobre quatro caveiras de inimigos de Guezo, por exemplo. E jarrões de faiança, usados para marcar o ritmo, para produzir um som semelhante ao do contrabaixo, pois os daomeanos batiam em suas bocas com leques de plumas ou ventarolas de palha. E grandes panos em que se costuravam figuras recortadas, a simular tapeçarias. E espingardas antigas. E sabres rituais. E, num dos pátios, uma casa que parece enterrada no chão, pois tem o teto a cerca de um metro do solo. Nela estão sepultadas as esposas de um antigo rei. “O piso”, diz-nos o guia, também ele de sangue real,

“era coberto pelos tecidos mais ricos. As mulheres entravam com roupas finas e joias. Tomavam uma beberagem, que as fazia adormecer. Mal se deitavam, fechava-se a abertura do túmulo e, junto a ela, se sacrificavam numerosos escravos”.

Ao sair do museu, num dos pátios, encontramos-nos com o príncipe Sagadin, irmão do rei Béhanzin, que deu guerra aos franceses. Velhíssimo, sentado em seu alpendre, cercado pela família e pela corte.

O prefeito local ofereceu-nos um grande almoço. Num casarão em tudo semelhante a uma velha sede de fazenda brasileira. Com uma escada de pedra a levar-nos ao único andar, por cima de alto porão. O soalho de longas tábuas. O pé-direito elevado. As largas janelas, com a luz a filtrar-se pelas venezianas cerradas. E a ampla mesa, de toalha branca, sobre a qual se acumulavam as

comidas que foram levadas do Brasil para o Daomé: o feijão-de-leite (de leite de coco), o peixe com pirão, dito

“piron”, o mocotó, transformado em “motocotó”, o cozido e a feijoada, cujos nomes os daomeanos conservam. Havia também os pratos transplantados da África para o Brasil, como o efó.

Nesse almoço, estavam, além das autoridades municipais, várias pessoas de ascendência brasileira

— o casal Silva, o casal Barbosa, o casal Soares —, que mantêm vivas as tradições que seus avós, antigos escravos ou mercadores de escravos, trouxeram do Brasil.

Esse não foi, porém, nosso primeiro contato com a numerosa e importante comunidade de estirpe brasileira que existe na antiga Costa dos Escravos. Já no aeroporto do Cotonu, fomos recebidos por um grupo de daomeanos cujos antepassados vieram ou voltaram de nosso país. Os homens trajavam ternos de linho branco impecavelmente engomados, como sempre foi de rigor na Bahia e no Nordeste. À saída do aeroporto, um conjunto tocou um samba — ou talvez o que seria a memória de um samba. Com pandeiro, tamborim e — pasmem! — o nosso prato e faca.

No fim da tarde, visitamos Ajudá, onde assistimos a um ritual de Xangô, ao redor da enorme e esgalhada árvore santa, e bem em frente ao antigo forte português de São João Batista, que foi queimado pelo último de seus comandantes, em 1961. Está restaurado e nele se instalou um museu de história, onde há três salas dedicadas ao Brasil. À entrada do casarão, que nada tem de fortaleza, mas tudo de um solar rústico, de uma confortável morada de um senhor de terras, estão o escudo português e várias Cruzes de Cristo.

Dali saindo, dirigimo-nos para um dos bairros brasileiros da cidade, construído ao redor da casa de Francisco Félix de Souza, um dos homens mais poderosos da Costa, no seu tempo. Gibson foi ali recebido pelos descendentes diretos de Félix de Souza, e levado a visitar o túmulo do famoso negreiro, hoje figura venerada em Ajudá.

Francisco Félix de Souza está enterrado no seu antigo quarto. O túmulo de mármore, com inscrição em português e encimado por uma imagem de São Francisco de Assis, encontra-se ao lado

da cama em que dormia, um alto e amplo leito de jacarandá do Brasil. Num pátio, que se vê da janela, está o cemitério dos brasileiros. E na sala da casa-grande, os retratos dos chachás.

Quando passamos para um jardim interno, cercado de varandas, fomos acolhidos com ovações.

Era a comunidade brasileira, entre cujos membros estava o dr. Olympio de Medeiros, primo do primeiro presidente da República do Togo. Médico em Lomé, viera especialmente a Ajudá para dar boas-vindas aos patrícios.

Seguiu-se uma apresentação de música e dança. Não havia diferença entre o que tocavam e um samba carioca. Parecia não ter existido a longa ausência de contatos diretos entre os dois lados do Atlântico. Representou-se o “burrinhão”, o mesmo bumba meu boi do Nordeste — as canções, idênticas às que eu entoei, menino. Os versos eram em português, num português estropiado, mas em português.

Começou uma espécie de cordão carnavalesco. Alguns bailarinos usavam máscaras semelhantes às que se viam nas folias cariocas do início do século XX. Máscaras representando gente branca.

Apareceu um perna de pau, com a cabeça de De Gaulle. Em pouco tempo, estávamos todos dançando, os brasileiros da comitiva de Gibson e os descendentes de brasileiros de Ajudá. Como se, de repente, deixassem de existir a geografia e a história, o espaço e o tempo. E o mar fosse mentira.

Fazia calor e anoitecera.

1972.

[Os brasileiros ou agudás e a ocupação colonial da África Ocidental:](#)

[cumplicidade, acomodação e resistência](#)

Por volta de 1733, um liberto africano chamado João de Oliveira voltou do Brasil à África, a fim de dedicar-se ao tráfico negreiro. Tamanho foi o seu êxito, que, anos mais tarde, ele abriu, com recursos de seu bolso, dois novos embarcadouros de escravos: o primeiro, antes de 1758, no que se chamaria Porto Novo, e o segundo, antes de 1765, na ilha onde ficava a cidade-estado de Eko ou

Onim, a futura Lagos.[1](#) Com isso, iniciou o processo de alteração das relações de força naquela parte da costa, em favor do rei de Ardra ou Aladá e do eleko, oloriogun ou ologun de Eko, possivelmente Akinsemoyin (c. 1760-c. 1777), [2](#) que, enricando com o tráfico, consolidou o seu poder sobre os demais chefes, sobretudo os idejos (ou “senhores da terra”).[3](#)

Em 1778, as tropas do rei de Aladá, que haviam atacado a cidade de Epe, só lograram retirar-se em ordem, graças a duas canoas, pertencentes a Antônio Vaz Coelho, cada uma delas dispondo de quatro pequenos canhões e 24 bacamartes. Esse Antônio Vaz Coelho era um negro livre, nascido no Brasil.

Tendo herdado algum dinheiro, fizera várias viagens à Costa dos Escravos, até fixar-se em Aladá, onde se casou nas melhores famílias do reino. De uma posição de prestígio, começou a participar ativamente da política local e até de suas guerras. Com seus homens armados de fuzil e suas canoas dotadas de canhões de eixo — os primeiros que conheceu a Costa —, dominou, na segunda metade do século XVIII, boa parte das lagunas próximas a Porto Novo.[4](#)

Onze anos mais tarde, ao abrir-se, com a morte de Kpengla (1774-1789), a sucessão no Daomé, um dos candidatos ao poder foi o príncipe Frukú, mais conhecido por d. Jerônimo, “o Brasileiro”.

Ganhara o nome e a alcunha por ter vivido 24 anos no Brasil, boa parte como escravo, pois fora vendido pelo rei Tegbesu (1740-1774), juntamente com outros membros de sua linhagem. Chamado de volta à África por Kpengla, seu amigo de infância, exerceu, graças ao seu português fluente, a importante função de representante do soberano em seus tratos com os europeus de Ajudá (Uidá, Ouidah ou Whydah). Na disputa pelo trono, d. Jerônimo foi vencido por Agonglo (1789-1797), apesar de sua popularidade e de ter contado com o apoio da comunidade brasileira no Daomé, formada em sua maioria por traficantes de escravos.[5](#)

Em 1818, um golpe de Estado ou revolução palaciana[6](#) depôs o rei Adandozan (1797-1818) e o substituiu pelo príncipe Gapê (Gakpe ou Gankpê), com o nome de Guezo (Ghèzo ou Gezo, 1818-1858). No centro da trama estava um baiano, Francisco Félix de Souza, que passara a cuidar do forte português de São João Batista de Ajudá, abandonado por Lisboa e Salvador.[7](#) Foi Francisco Félix de Souza quem, dali e do entreposto que possuía em Popô Pequeno, financiou a conspiração e armou os partidários do príncipe Gapê, a quem estava ligado por

um pacto de sangue.[8](#)

Com Guezo no palácio de Abomé, Félix de Souza tornou-se uma das mais influentes e poderosas personalidades do reino — se não a mais influente e poderosa, depois do monarca.[9](#) Há até quem diga que dominou a costa daomeana, durante a primeira metade do Novecentos.[10](#) A excepcionalidade do seu caso não deve fazer sombra, porém, aos outros três exemplos — e poderiam ser alinhados muitos mais — de como brasileiros e abasileirados influíram, desde o início do século XVIII, na vida política da Costa dos Escravos. A esses negros, brancos, mulatos, caboclos, cafuzos ou mestiços indefinidos, quase todos vinculados ao tráfico, acrescentaram-se na África suas mulheres, filhos, agregados e escravos, todos tidos por “brasileiros”. Alguns deles representavam em Acra, Popô

Grande, Popô Pequeno (Anexô, Aneho ou Anécho), Ajudá, Porto Novo, Badagry ou Lagos grandes importadores de escravos de Salvador; outros trabalhavam por conta própria, com barcos de que eram donos ou abastecendo de cativos os navios que ancoravam ao largo, qualquer que fosse a sua bandeira; outros faziam o pequeno negócio com irmãos e cunhados que haviam ficado no Brasil e que velejavam pelo Atlântico em pequenas escunas, para trocar tabaco em rolo, aguardente e búzios por duas dúzias de escravos.

Cresceram esses brasileiros em número e importância após 1835, data da chamada revolta dos malês na Bahia. Muitos dos acusados de nela terem participado foram, então, deportados para a costa da África. A maioria viajou contra a vontade, deixando atrás famílias, amigos e uma paisagem social a que se haviam acostumado.[11](#) Outros os seguiram, mais tarde, de querer próprio, ou porque se sentissem perseguidos, ou porque, muçulmanos piedosos, não mais aceitavam ser governados por infiéis. Mais numerosos ainda foram os cristãos e os devotos dos orixás e dos voduns que regressaram aos litorais africanos. Alforriados, sentindo dúvida, incômoda, difícil e ingrata a condição de libertos, vista com desconfiança ou suspeita por uma sociedade escravocrata, na qual a cor da pele era a marca do escravo, sentiam que não havia para eles espaço no Brasil ou este era tão apertado quanto os sapatos que a liberdade os obrigava a usar, a fim de se diferenciarem dos que continuavam em cativeiro. Muitos foram-se embora para a África, às vezes nos mesmos navios que de lá trariam novos escravos. E alguns, pouco depois ou vários anos mais tarde, regressaram ao Brasil. Ou sonharam com isso.

Chegados ao outro lado do mar, muitos sentiram-se traídos. Não era aquela a África que traziam na memória. Nem muito menos aquela sobre a qual os pais se tinham demorado em reminiscências felizes, nas conversas com os filhos nascidos no Brasil. Era, aliás, para estes últimos, quando acompanhavam os pais na viagem de retorno, que se reservavam as maiores surpresas e as grandes decepções. Quanto aos africanos, estavam todos, ou quase todos, “abaianados”, “amaciados pela Bahia”, como escreveu, num ensaio pioneiro, Gilberto Freyre.¹² Ou pernambucanizados. Ou acariocados. Viam-se como estrangeiros na África. E começaram a construção da saudade do Brasil.

Uma saudade quase incompreensível, quando se tem em vista a violência da escravidão em terras brasileiras. (Abro parênteses para uma história que talvez nos ajude a entender essa saudade. Em 1974, um jornalista entrevistou, no Rio de Janeiro, uma velhinha que fora escrava. Embora ela descrevesse as atrocidades do cativeiro e qualificasse o antigo dono de “descarado”, também se queixou da família — 12 filhos, 25 netos e 24 bisnetos — que não mais aguentava as suas histórias e lhe pedia que esquecesse aquelas “coisas tristes”. E desabafou: — Não sei se são coisas tristes, só porque eu era escrava. Sofremos muito, mas foi o tempo mais feliz da minha vida! Foi a minha mocidade!¹³)

O desejo de compartilhar a saudade de suas juventudes, bem como o sentimento de que se tinham tornado diferentes são duas das razões pelas quais os retornados não se reintegraram em suas comunidades de origem e se juntaram às dos antigos mercadores de escravos e seus dependentes. Em algum momento, passaram a ser conhecidos, do Togo à Nigéria, como “agudás” (palavra que também se aplicava e aplica, na Nigéria, aos portugueses e aos ex-escravos retornados de Cuba e a seus descendentes)¹⁴, ou “amarôs”, ou ainda, em Gana, os “tá-bom” ¹⁵. Mas não foram essas as únicas razões e talvez sequer as mais importantes. Muitos dos que voltaram aos seus pagos não os reconheceram, neles não encontraram a antiga família, a eles não se adaptaram ou por eles não foram aceitos. Na maioria dos casos, tanto na terra natal quanto nos portos da costa, sentiram-se discriminados como ex-escravos. Também na África era estreito o espaço que se lhes oferecia. Não mais pertenciam a uma linhagem. E haviam perdido a identidade original. Tiveram, por isso, de construir uma outra, a partir do idioma que os ligava, o português, e da igreja e da mesquita que não tardaram em erguer. Os seus bairros tornaram-se diferentes dos demais, com sobrados idênticos aos

da outra margem do Atlântico, e suas moradas inteiras, e meias-moradas, e porta

e janelas, e jardins com canteiros floridos. Dali saíam para as suas comemorações coletivas e seus folguedos — a festa de Nosso Senhor do Bonfim, a burrinha, a feijoada de domingo —, novamente de sapatos apertados.

Os homens, de gravata e colarinho engomado, terno de casimira escura ou linho branco, chapéu-panamá e bengala de castão. As mulheres, de sombrinhas, chapéus e roupas rendadas à europeia, ou com turbantes à baiana e o pano da costa num dos ombros, como se usava no Brasil.¹⁶

Não estava nos planos dos retornados constituírem guetos de excluídos. Aspiravam a dialogar com a aristocracia local e a receber dela tratamento idêntico ao que se reservava aos europeus. Ou que dele se aproximasse. E assim eram geralmente tratados: como brancos. Alguns olhavam para os da terra com mais do que altanaria — até com sua ponta de desprezo. Mas a maioria vinculou-se às estruturas de poder locais e muitos serviram em suas tropas e em suas burocracias, como intérpretes, agentes comerciais e secretários dos reis, artilheiros e instrutores no uso de armas de fogo, arquitetos e mestres de obras. Os que enriqueceram, no tráfico negreiro ou fora dele, não escaparam ao envolvimento na política e alguns tornaram-se habilíssimos nos jogos palacianos de poder.

Os capitães de navios mercantes e os delegados das companhias europeias cedo compreenderam que podiam ter nesses imigrados do Brasil excelentes intermediários em suas relações com os africanos. Fizeram deles seus parceiros, como antes, nos séculos XVI e XVII, se tinham valido dos lançados, na Senegâmbia e nas Guínés. Em alguns desses brasileiros encarnaram-se interesses comerciais britânicos, franceses, alemães, portugueses, norte-americanos e espanhóis. Havia quem trabalhasse, ao mesmo tempo, para associados e financiadores baianos, nova-iorquinos e havaneses.

Mas outros agiam por conta própria, e os mais bem-sucedidos não só forneciam mercadorias a crédito para compras no interior, mas possuíam instalações de carregamento e embarque, armazéns, barracões e até navios.

Esse último grupo começou a cooptar os demais, a partir do momento em que a esquadra britânica intensificou o seu combate ao tráfico negreiro e os europeus, ao menos de forma ostensiva, se foram afastando do comércio de escravos. Grandes mercadores instalados na África, como Francisco Félix de Souza, Domingos José Martins, Pedro Cogio ou Francisco Olympio da Silva, valeram-

se, na condução de seus negócios, das teias de parentesco existentes entre os agudás, que, marcados por um sentimento de diferença, se casavam preferentemente entre si, não importando muito se cristão com muçulmana ou muçulmano com cristã.¹⁷

O tráfico clandestino, que tinha tanto de jogo quanto de investimento, fez, de alguns poucos, potentados. Não só homens ricos — e dois, ao menos, por alguns anos, riquíssimos —, mas grandes chefes, com direito a usar para-sois, a ser acompanhado nas ruas por músicos a rufar tambores e a manter tropas pessoais. Tanto os bem-sucedidos quanto aqueles que tinham sonhos de fortuna reconheciam nas ações britânicas uma permanente ameaça a seus interesses. E nisto coincidiam com os reis africanos, que se viam impedidos pelos britânicos de obter as indispensáveis armas de fogo.

Alguns desses reis eram, aliás, exportadores de escravos por conta própria (como o ologun Kosoko, de Lagos, proprietário de navio negreiro)¹⁸ ou sócios de traficantes (como o rei Soji, de Porto Novo, que tinha por parceiro Joaquim Manuel de Carvalho).

O combate britânico ao tráfico não se restringia a ações da marinha. Alongava-se em terra, com os cônsules e os missionários, que procuravam obter dos poderes locais a proibição ao comércio de gente. Apoiados nos canhões da esquadra, os britânicos passaram a ajudar em suas guerras os reis que se diziam abolicionistas e a se imiscuir na política interna dos vários estados africanos. Se, numa disputa sucessória, os britânicos se posicionavam em favor de um candidato, era quase certo que brasileiros e portugueses apoiassem o opositor. Nem sempre, no entanto, se verificava entre estes coincidência de posições. Muitas vezes os seus interesses conflitavam e, conseqüentemente, se dividiam em grupos adversos. Quase nunca, porém, um deles se punha a favor dos britânicos, nos

quais todos não deixaram de ver, enquanto durou o tráfico, o inimigo.

Acompanhe-se o que se passou em Lagos. A cidade havia prosperado, graças às iniciativas de João de Oliveira e do irlandês Richard Brew, que ali estabelecera, por volta de 1770, um entreposto, para adquirir gente e tecidos de Ijebu,¹⁹ e também às atividades de outros comerciantes britânicos — uma feitoria do Reino Unido surgira um pouco antes ou depois de 1789²⁰ — e sobretudo de portugueses da metrópole e, reinois ou mazombos, do Brasil. No início do século XIX, Lagos transformara-se no principal porto de escravos da região, exportando

entre sete mil e dez mil almas anualmente.²¹ Sua importância aumentou ainda mais, depois que os britânicos passaram a perseguir o tráfico, graças ao refúgio que propiciava sua lagoa.

Dizem as tradições que o ologun Akinsemoyin não só convidara os negreiros portugueses com que privara, durante seu exílio em Apa ou Badagry, a se instalarem em seus domínios, mas sempre os favorecera, em detrimento dos britânicos e demais europeus.²² E já se aventou a hipótese de que o segundo ologun que o sucedeu, Adele (1811?-1821?)²³, teria abandonado essa política por outra, de comércio aberto. ²⁴ Ao fazê-lo, criou inimigos entre os moradores de “Portuguese Town” (o bairro no qual viviam os que falavam português, também conhecido como Popô Agudá ou Popô Marô, o atual “Brazilian Quarter”). Estes teriam reforçado as hostes de seu irmão e adversário, Esilogun ou Osinlokun, ²⁵ que acabaram por derrocá-lo, obrigando-o a refugiar-se em Badagry. De lá, ele apelou para os britânicos, que chegaram, em 1825, a bombardear Lagos, sem que disso resultasse mudança de situação.

Esilogun morreria em 1829. Adele tentou recuperar o poder, mas suas tropas conheceram a derrota. Seria um filho de Esilogun, Idewu Ojulari, quem ganharia o mando. Por pouco tempo, porém, uma vez que foi obrigado a suicidar-se em 1832 (ou 1834). Seu irmão, Kosoko, candidatou-se ao ologunato, mas os chefes preferiram Adele, que mandaram chamar em Badagry. Adele não durou muito e, quando de seu falecimento, dois anos mais tarde, Kosoko novamente tentou ser o escolhido e novamente foi descartado. Dessa feita, pelo filho de Adele, Oluwole. O príncipe preterido exilou-se em Ajudá, onde fez amizade com os brasileiros e portugueses ali estabelecidos, muitos deles ligados aos seus compatriotas de Lagos, que tinham aversão a Adele. Além disso, os brasileiros de Ajudá sentiam-se cada vez mais reprimidos pelos navios britânicos e viram em Kosoko o patrono em potencial do deslocamento deles para a rede de lagoas mais a leste.

Em 1841, um barril de pólvora explodiu acidentalmente, matando o ologun. Kosoko retornou a Eko para competir. Mas perdeu. O escolhido foi seu tio Akitoye. Este, no poder, teve um gesto temerário: convidou o sobrinho a regressar a Lagos. Mal chegado, Kosoko começou a conspirar, amparado pelo dinheiro e pelas armas dos brasileiros.²⁶ Em 1845, à frente de uma rebelião, ele expulsou Akitoye e, após assumir o poder, cortou os laços de vassalagem com o obá do Benim e expandiu o comércio de escravos.

Em Badagry, para onde fugira, Akitoye começou imediatamente a preparar a

desforra. Se Kosoko havia contado com os brasileiros de Ajudá, ele apoiou-se, de início, num concorrente e patrício deles, Domingos José Martins (o Domingo Martinez dos autores ingleses). Esse Domingos José Martins tinha o mesmo nome do pai, fuzilado pelos portugueses por sua participação na Revolução Pernambucana de 1817. O filho do revolucionário chegara à África em 1833, como tripulante de um navio de Francisco Félix de Souza, a quem se agregou, antes de transferir-se para Lagos. Em Lagos, fez-se funcionário de um traficante chamado Dos Amigos, cujos negócios, com a morte deste, passou a dirigir. Em pouco tempo, tornou-se um dos mercadores de escravos de maior êxito, cuja fortuna era calculada, em 1839, entre um e dois milhões de dólares.²⁷ Em 1844, ele retornou, rico, à Bahia.

Mas não se deu bem. Talvez não tanto porque, sem a instrução e os bons modos requeridos pela sociedade baiana, tenha sido tratado como um parvenu, ²⁸ mas provavelmente porque seus sócios e amigos — que os tinha, e poderosos — se sentiram incomodados com a presença de quem era filho

de um insurreto republicano e, portanto, suspeito às autoridades do Império. Não é de afastar-se tampouco que Martins tenha sido tomado, em Salvador, pela saudade da aventura e das grandezas em que vivia na costa africana, ou não pudesse livrar-se daquela espécie de vício da África, tão comum nos que lá algum dia viveram. Como quer que tenha sido, Martins atravessou de novo o Atlântico, em 1846. Em vez de instalar-se em Lagos, preferiu Porto Novo, apesar de ali não ser bem-visto pelo rei.

Pronto restabeleceu suas relações com o dadá ou rei do Daomé e com outros soberanos do interior.

E, embora continuasse a ser sobretudo um mercador de escravos, passou a dedicar-se também à produção de azeite de dendê, de que se tornou grande exportador.

Morto Francisco Félix de Souza em 1848, Martins passou a ser o principal conselheiro do rei do Daomé, em suas relações com os europeus. Guezo, que o ascendeu a cabeceira ou chefe daomeano, nada fazia sem ouvi-lo. Até porque era por meio dele que conseguia colocar nos mercados externos os seus escravos, uma vez que Martins sempre encontrava jeito de iludir o bloqueio naval. Um capitão britânico calculava que, apesar da vigilância da esquadra, Martins, em apenas três meses de 1847, conseguira embarcar, de diversos pontos da costa, 45

mil escravos.[29](#)

A despeito da relativa facilidade com que se movia em vários portos, Domingos José Martins parece não ter deixado jamais de aspirar ao controle mercantil de Lagos. Resolveu, por isso, apostar em Akitoye e engajou-se inteiramente nos esforços deste para reaver pelas armas o ologunato.

Martins não só transformou em barcos de guerra três navios que trouxera do Brasil, [30](#) mas também se dispôs a gastar até cinco mil dólares com a expedição restauradora, [31](#) cobrindo provavelmente boa parte dos gastos com o recrutamento de guerreiros em todas as cidades costeiras entre Ajudá e Lagos. O ataque, por terra e por água — uma enorme flotilha de canoas de guerra avançou pela lagoa —, deu-se em março de 1846. E foi um completo desastre.

Talvez por compreender que não tinha condições de derrotar Kosoko com as armas de que dispunha, Akitoye aproximou-se dos missionários de Badagry e de Abeokuta, que abraçaram a sua causa. Como também o fizeram muitos sarôs ou akus, nomes que se davam aos cativos resgatados dos navios negreiros e transportados pelos britânicos para a Serra Leoa, onde adquiriam os rudimentos da leitura, da escrita, dos cálculos e da fé cristã. Anglicizados, esses sarôs derramaram-se pela Costa, mas tiveram a entrada em Lagos barrada ou dificultada por Kosoko. Daí a ojeriza que lhe tinham, a que se somava o fato de serem muitos deles egbas e partilharem a inimizade de Abeokuta ao dadá do Daomé, aliado dos brasileiros. Os egbas de Abeokuta consideravam Lagos como seu porto natural e ressentiam que dele estivessem excluídos. Não haviam sido eles alheios ao tráfico de escravos, do mesmo modo que alguns poucos sarôs não se sentiam constrangidos em exercê-lo clandestinamente.[32](#) Mas a maioria convertera-se à tese dos britânicos e punha suas esperanças em Akitoye. Este, apesar de seu passado, transformou-se em modelo de antiescravista.

Apesar disso, Domingos José Martins continuou, por algum tempo, a apoiá-lo, talvez na esperança de que Akitoye, uma vez no poder, se desvencilhasse dos incômodos da aliança com os britânicos.

Acabou, porém, por criar laços de interesses com Kosoko, possivelmente graças à intervenção de alguns de seus sócios no Brasil, que também eram parceiros comerciais do ologun. Este tinha agentes na Bahia, que não só vendiam os escravos que lhes mandava, mas também cuidavam dos filhos — de três sabemos — que tinha a estudar em Salvador.[33](#) O certo é que, entre a

correspondência apreendida pelos britânicos no Iga Idu Iganran, o palácio real, havia cinco cartas de negócios de Martins a Kosoko.[34](#)

O apoio de Martins a Akitoye destoava da posição adotada pelos brasileiros de Lagos, que se ressentiam não apenas da repressão da esquadra inglesa, mas também da instalação no litoral de entrepostos de firmas europeias, da crescente influência dos missionários e dos sarôs em Abeokuta e da presença de um cônsul britânico, John Beecroft, sediado em Fernando Pó e permanentemente a vigiá-los. Talvez a alguns não escapasse que o Reino Unido estava a mudar de política e queria

assentar-se em Lagos, com o objetivo de controlar o seu comércio, do qual tinha sido até então praticamente excluído, e de ter acesso, pelos rios e caminhos que levavam ao interior, às amplas áreas que se estendiam até o Níger e além dele.[35](#)

Em meados de 1850 ou começo de 1851, os britânicos já tinham adotado Akitoye como seu homem, e este havia firmado o compromisso de, no poder, proibir e combater o tráfico de escravos.

Beecroft levou-o, então, de Badagry para Fernando Pó, de onde não cessava de advogar a intervenção em Lagos. Em novembro de 1851, foi até a cidade, com quatro barcos, tentar obter a anuência de Kosoko a um tratado antitráfico, mas o ologun recusou-se a assiná-lo. Como castigo, os navios britânicos abriram fogo, recebendo de terra uma resposta tão efetiva, que lhes matou dois oficiais e feriu 16 marinheiros.

A audácia não podia ficar impune. Na véspera do Natal, barcos britânicos a arrastar batelões entraram pelo canal da laguna, enquanto uma flotilha de canoas e tropas de Akitoye se aproximavam da cidade. Foram recebidos a canhoneiras. A luta durou quatro dias, e só não se estendeu por mais tempo porque um projétil caiu sobre o depósito de munições real, que explodiu. Sem recursos para continuar a defender-se, Lagos reconheceu a derrota, enquanto Kosoko se punha a salvo.

Quando da sua primeira incursão a Lagos, em novembro, Beecroft tivera como primeiros interlocutores dois brasileiros, os senhores Marcos e Nobre. Seria o primeiro, Marcos Borges Ferras, quem o conduziria ao rei.³⁶ Malogradas as tentativas de convencimento do ologun e de rendição por bombardeio da cidade, seria contra eles que se exerceria a desforra britânica. De dois dos barcos invasores desceram homens armados, que puseram fogo nos barracões de armazenagem de escravos que aqueles dois brasileiros e mais um, que aparece como Lemon nos textos em inglês, mantinham na entrada do canal.³⁷ Tenho para mim que esse Lemon é o mesmo Lima que possuía uma grande casa em Lagos e era conselheiro de Kosoko.³⁸ No comando de duzentos homens, fora ele quem dera, na véspera de Natal, o primeiro tiro de canhão contra os britânicos.³⁹

Senhores de Lagos, os britânicos começaram a tornar a vida dos brasileiros e portugueses insuportável. Alguns deles escaparam com Kosoko. Outros foram-se nos dias seguintes, do mesmo modo que uns poucos espanhóis, franceses, cubanos, norte-americanos, italianos e até britânicos envolvidos no tráfico negreiro. Entre aqueles que já se dedicavam lateralmente ao comércio do dendê, não faltou quem preferisse ficar e tentar adaptar-se à nova realidade. E houve aqueles agudás que não se sentiram obrigados a defender Kosoko e até o olhavam com desconfiança, mágoa ou ressentimento. Refiro-me a muitos dos libertos que retornaram do Brasil à África após 1841. Isto porque o ologun lhes criara dificuldades, quando desceram em Lagos, chegando a confiscar os bens de muitos deles. O rei não desejava a volta de ex-escravos, com novos costumes, crenças religiosas e ideias.⁴⁰ Que era hostil aos sarôs parece claro. Quanto aos agudás, talvez tenha oscilado de parecer, pois uma tradição afirma que enviou um de seus chefes, Oshodi Tapa, à Bahia, a fim de aliciar o regresso de ex-escravos lagosianos.⁴¹

Entronizado Akitoye em 1º de janeiro de 1852, os britânicos passaram a ter

novas preocupações e trabalhos. Não bastava ter devolvido a Akitoye o ologunato: era necessário conservá-lo no poder.

Kosoko vivia perto, do outro lado da lagoa, entre os ijebus, e, fechado o grande mercado brasileiro, continuava a vender escravos a Cuba. Em Lagos, que se ia reerguendo da destruição do bombardeio, era grande o descontentamento, pois a cessação do tráfico de gente a deixara empobrecida. O cônsul designado para a cidade não confiava em Akitoye, a quem tinha por um traficante de escravos à espera de retornar aos seus negócios. E ao ologun chegavam as vozes dos chefes tradicionais, a reclamar da presença britânica, que lhes erodia o poder. O mando efetivo foi-se cada vez mais transferindo para o consulado, até que o bombardeio do Natal teve, dez anos mais tarde, o seu remate.

Em agosto de 1861, os canhões obrigaram o filho e substituto de Akitoye, Dosumo (Docemo ou Dosunmu), a ceder Lagos à Coroa britânica.

Como se repetiria muitas vezes mais tarde, o combate ao tráfico negreiro conduziu à ocupação colonial. Ao impedir que os estados africanos mercadejassem com escravos, os europeus lhes tiravam a moeda até então mais desejada, e até exigida pelos brancos, em troca das armas de fogo e das munições que se tinham tornado indispensáveis à sobrevivência política. O marfim, as ceras, as gomas, o almíscar, os couros, os panos e os demais produtos não chegavam para pagá-las na quantidade necessária. As próprias exportações de azeite de dendê, embora pudessem render muito, não resolviam os problemas de um soberano. O grosso dos escravos era produzido pelo rei e pela aristocracia, que guardavam ciosamente o controle de seu comércio. No caso do óleo de palma, qualquer família podia colher os coquinhos de dendê, reduzi-los a azeite e trazê-lo à cabeça para o entreposto europeu. As taxas que este lhe pagasse ficavam muitíssimo aquém do que o rei costumava obter da venda de cativos. E, mesmo quando os grandes chefes decidiram ter suas plantações de dendezeiros, nas quais puseram a trabalhar os escravos para os quais não encontravam mercados externos, os rendimentos sequer se comparavam aos que se tinham acostumado com o tráfico de gente.

Não só os reis africanos ficaram privados de recursos para comprar armas, como estas encareceram enormemente e caíram de qualidade, pois passaram a ter de ser obtidas de forma clandestina. Sob o pretexto de que os fuzis serviam à captura de gente, eram eles negados aos africanos ou só fornecidos na quantidade que convinha a uma potência europeia, para ganhar, por exemplo, um aliado. O

desmanchar do tráfico foi, assim, o grande instrumento da derrubada das estruturas políticas africanas e de sua substituição pelo poder colonial europeu.

Não se deveria estranhar, por isso, que os principais opositores ao avanço imperial da Europa sobre a África Ocidental tenham sido, de Madame Tinubu a Samori, irredutíveis em sua determinação de produzir e vender escravos. Mesmo depois de cessado o tráfico transatlântico, continuaram eles a ter na escravização e venda do inimigo a base econômica de seu poder militar.⁴² De quase todos, os esboços de retrato, feitos com o lápis de hoje, revelam personagens que, mais do que contraditórias, são amargas e trágicas. Tinham o dever da violência, se queriam sobreviver às pressões de um inimigo muitíssimo mais forte e que não desprezara a escravidão — e uma escravidão ferocíssima

—, enquanto esta lhe conveio.

Não se recuse tampouco que da história dessa resistência, e não apenas do mais terrível capítulo da história universal da infâmia, constem alguns traficantes brasileiros e portugueses. Em sua oposição aos britânicos e a outros europeus, foram, sem dúvida, movidos pelos seus interesses pessoais e do comércio ignóbil a que se votavam. Mesmo em celerados — e a palavra define a maioria deles —

sempre havia, contudo, a possibilidade de que devessem, quisessem e soubessem ser fiéis aos reis e chefes que os haviam acolhido e aceito por parentes ou sócios. A lealdade se autoimpunha ainda mais naqueles que endureciam a alma para os padecimentos e horrores que eram o pão quotidiano de um ofício que justificavam, porque aceito pelas sociedades de onde provinham e em que viviam. E ainda havia aqueles que, de mercadoria, se tornaram mercadores,⁴³ aqueles que, havendo experimentado as agruras e humilhações da escravidão nas Américas, regressaram à África para comprar e vender gente, ou, melhor, para comprar e vender o outro, o inimigo, o que não era igual a ele, como se esta fosse a tarefa mais natural do mundo. Uns e outros, quer africanizados ou reafricanizados, quer tivessem ficado à margem, como estrangeiros, das sociedades que os acolheram e se considerassem, ainda que negros, mais europeus do que africanos, quer fossem, e este era o caso da maioria, verdadeiros centauros culturais — Francisco Félix de Souza, apesar de ser um altíssimo dignitário daomeano e viver, ao que se diz, com 65 mulheres, morava numa casa mobiliada à europeia e mandava educar em Salvador os seus filhos e filhas prediletos —, acabavam por se envolver nas disputas domésticas do estado em que viviam, nas contendas entre eles e seus vizinhos, e na rivalidade entre os

vários países da Europa pelo controle, primeiro, do comércio africano e, depois, de seu território.

Joaquim Manuel de Carvalho, por exemplo, alinhou-se por algum tempo aos franceses. Sócio no comércio negreiro e de óleo de palma do dê ou rei Soji (1848-1864), de Porto Novo, Carvalho convenceu-o a assinar com a França um tratado de protetorado, em 1863. Ele próprio e mais sete dos principais comerciantes brasileiros de Porto Novo figuraram entre os que solicitaram a proteção francesa. Ao fazê-lo, indis pôs-se com Domingos José Martins, que via nas firmas francesas que se instalavam na região uma ameaça ao domínio que exercia sobre o comércio em Cotonu, além de um estorvo adicional ao seu trabalho em favor das pretensões políticas do dadá do Daomé, Glelê (1858-1889), sobre aquela parte da Costa. Pior ainda: desatou contra si a fúria de Glelê, cujos cabeceiras procuravam tornar-lhe a vida impossível e lhe sequestraram os bens em Cotonu. Como os franceses se recusassem a ajudá-lo, Carvalho passou a hostilizá-los e trabalhou para colocar no poder, contra eles, o dê Mepon, que acompanhara com alarme, como tantos outros reis e príncipes da região, o que se passara em Lagos e a quem, por isso mesmo, não era difícil convencer sobre o sempre desastroso resultado final de um acordo de protetorado com uma potência europeia. Embora Carvalho, obrigado pelos franceses a sair de Porto Novo, se tivesse mudado para Lagos, não adotou uma linha pró-britânica, até porque formara uma aliança com o eLivros Kosoko e o ajudara a organizar uma nova rede de tráfico de escravos. De Lagos, ele continuou, porém, a ter os olhos e os ouvidos de Mepon. E à insistência com que trabalhou a vontade do rei se deve em grande parte o haver a França desistido de um tratado de proteção que seu Parlamento ainda não ratificara.⁴⁴

Nem todos os brasileiros de Porto Novo acompanharam Carvalho. Muitos tinham tido boas experiências com os franceses e preferiam o tratamento condescendente destes à imprevisibilidade e ao arbítrio dos prepostos do dê e do dadá do Daomé. Outros ficaram indecisos entre um domínio cujo rigor já conheciam e outro de que apenas tinham tido anúncio. Oscilavam entre a África e a Europa, o que não era de estranhar-se em pessoas brasileiras europeizadas e brasileira mente africanizadas ou reafricanizadas, em fronteiriços culturais que eram, conforme as circunstâncias, aceitos e recusados pelos franceses e pelos guns ou pelos fons, e usados por ambos os lados como intérpretes e intermediários, e por ambos os lados descartados, quando não mais necessários, e tidos por cada um deles como reles imitações ou caricaturas do

outro.

Até pouco mais da metade do século, as várias comunidades de agudás, frequentemente indispostas umas com as outras, uniam-se para defender-se dos que combatiam o tráfico de escravos. Com o fechamento do Brasil aos navios negreiros em 1850, a situação modificou-se. Cada grande família passou a ter interesses que podiam destoar dos de outros grupos. Até mesmo dentro de determinada parentela, tornaram-se mais frequentes as divisões. Embora, por algum tempo, ainda se embarcassem clandestinamente escravos para Cuba, o tráfico deixara de condicionar os alinhamentos políticos na África Ocidental. Ao menos para os brasileiros, cuja participação no chamado comércio ilícito decrescia de ano para ano, enquanto aumentava a dos norte-americanos e a dos portugueses de Nova York. Em Lagos, Badagry, Porto Novo, Cotonu, Ajudá, Aguê, Popô Grande e outras cidades da Costa, os antigos traficantes brasileiros e seus descendentes convertiam-se ao chamado comércio legítimo, procuravam, com maior ou menor êxito, competir com as grandes casas europeias por uma fatia do mercadejo do óleo de dendê e acabavam por se transformar em seus agentes ou funcionários.

Entre os agudás, os que carregavam um passado de mercadores de escravos se iam, aliás, convertendo em minoria. Em alguns lugares, numa pequena minoria. De Lagos, por exemplo, muitos tinham fugido ou sido expulsos. Tanto assim que, em 1862, somavam apenas cinco os comerciantes brasileiros com estabelecimentos naquela cidade.⁴⁵ Em compensação, aumentara substancialmente a comunidade brasileira: em 1853, ela contava com cerca de 130 famílias⁴⁶; trinta anos mais tarde, numa população total de 37.428 habitantes, 3.221 eram brasileiros, 1.533, serra-leoneses e 111, europeus.⁴⁷ Durante toda a segunda metade do século XIX, barcos vindos do Brasil trouxeram novas

famílias de retornados, cujo número não diminuiu com a Abolição. Eram pessoas que podiam pagar as passagens marítimas, que traziam consigo bens — consta que algumas, bem escondidos, saquinhos de ouro⁴⁸ — e, sobretudo, ofícios e aptidões de que careciam os funcionários e comerciantes britânicos que tomavam os seus postos na colônia.

Pelo simples fato de se aventurarem a retornar à África, esses exescravos já revelavam os seus grandes dotes. Eram, na maioria, indivíduos de qualidades excepcionais. As humilhações e as amarguras da escravidão não tinham

conseguido dobrá-los. Com trabalho e força de vontade, haviam adquirido a liberdade e a dos seus. Deviam ser excelentes artífices no Brasil, pois assim se explicaria o terem conseguido poupar para a viagem e para levar as mercadorias que lhes garantiram a instalação no outro lado do oceano. Esses novos agudás não tinham compromissos nem cumplicidades com o tráfico, embora se saiba de muitos deles que, já na África, foram servidos por escravos. Alguns dedicaram-se ao comércio a retalho ou em grosso, importando do Brasil cachaça e tabaco em rolo e para lá mandando dendê, nozes-de-cola, panos e sabão da costa, mas a maior parte dos recém-vindos ganharia nome como mestres de obras (pelo menos três deles, Lázaro Borges da Silva, Francisco Nobre e João Baptista da Costa, foram, na verdade, excelentes arquitetos⁴⁹), pedreiros, carpinteiros, marceneiros (um dos quais, Baltazar dos Reis, ficou famoso em Lagos), pintores, ourives, estofadores, alfaiates, modistas e doceiras.

Comerciantes ou artífices, católicos, muçulmanos ou devotos dos orixás e dos vodus, falando entre si o português, eles se distinguiam de outros retornados, os sarôs, que se expressavam em inglês, eram anglicanos, metodistas ou de outras denominações protestantes, e se dirigiram ou foram dirigidos pelos britânicos para o púlpito, o ensino, a burocracia e os empregos de escritório. De um modo geral, os sarôs viam com horror as religiões tradicionais africanas e, excetuados os que eram muçulmanos, procuravam afastar-se, com um certo desdém, dos nativos, com cujos chefes tinham dificuldade em lidar. De volta, recebiam, se não hostilidade, desconfiança e antipatia. Os agudás, embora também se sentissem superiores aos da terra, praticavam um cristianismo ou um islamismo tolerante com as religiões tradicionais, quando não incorporavam, sem deixar de ser católicos ou moslins, muitas de suas crenças à sua fé pessoal, ou frequentavam, sem se perturbarem e às vezes no mesmo dia, a igreja e o santuário de um vodu ou de um orixá. Seria predominantemente de sarôs, prediletos dos britânicos, porque falavam inglês, eram geralmente protestantes e adotavam os seus costumes (até mesmo o chá das cinco), que se comporia, em Lagos, a alta classe média. De agudás, as suas outras camadas, embora, na segunda e terceira gerações, vários ascendessem ao melhor das elites crioulas, porque os pais os mandaram estudar no estrangeiro. Em Londres, sobretudo, mas também, de vez em quando, na Bahia. Refiro-me aos sarôs e agudás de melhor destino, porque muitos não passaram do pequeno comércio a varejo, do tabuleiro de cocada ou de acarajé, do emprego reles numa firma de comércio ou da costura para fora.

Sarôs e agudás viviam em bairros separados e frequentavam, quando cristãos,

igrejas diferentes.

Desde o início, porém, alguns poucos começaram a casar-se entre si.⁵⁰ Moravam de maneira semelhante, quando tinham o mesmo nível de renda. Vestiam-se, agudás e sarôs, de igual maneira, à europeia. E tinham a mesma aspiração de formar uma espécie de burguesia negra, que fosse aceita como igual no pequeno e fechado mundo dos brancos.⁵¹ Não por acaso aliaram-se, uns e outros, aos poderes coloniais. Nos territórios sob controle ou proteção britânica, os sarôs seriam os comparsas privilegiados. Naqueles a que chegavam os franceses e alemães, os agudás se fizeram os seus melhores auxiliares.

Tal foi o caso de Ignácio Nounassu Sulé (ou Suleiman) Paraíso. Era filho de José Piquino (ou Pequeno) Paraíso, nome que tomou no Brasil quem talvez fosse um aristocrata iorubano, vendido como escravo por seus adversários políticos. Em Salvador, tornou-se barbeiro e converteu-se ao islamismo, acrescentando Abubacar ao nome (se é que, na África, já não era muçulmano). Por

necessitar de um bom barbeiro, Domingos José Martins o adquiriu na Bahia e o fez de novo atravessar o Atlântico, em 1849. Quando Martins faleceu, em janeiro de 1864, e suas plantações de dendezeiro passaram para o dê de Porto Novo, José tornou-se o administrador delas e, depois, um lari ou serviçal de confiança do rei e seu principal conselheiro para as relações com os europeus, graças a seu domínio do português, então o idioma do comércio e a língua franca na maior parte da Costa. Posteriormente, o dê entregou ao filho de José os palmeirais, que, bem trabalhados, deram a Ignácio uma renda suficiente para permitir que ele se tornasse o líder da comunidade muçulmana brasileira e um dos responsáveis pela construção da Grande Mesquita de Porto Novo. Um dos mais eficientes apoios com que contou a França na região, Ignácio não só fez parte do Conselho de Defesa durante a guerra de Porto Novo contra Béhanzin, mas também forneceu guias e tropas para a invasão do reino do Daomé. Como prêmio, foi o primeiro e, durante muito tempo, o único representante negro no Conselho de Administração da Colônia.⁵²

Apesar de islamita, Ignácio Paraíso não se sentia vinculado aos seus correligionários que, vindos do rio Níger, mascateavam ao longo dos caminhos até o litoral, adquirindo, em troca de armas, artigos de cobre, contaria, tecidos e cauris, não só nozes-de-cola, mas também escravos, que tinham por destinos o Sael e a África do Norte. Via-se mais cômodo, provavelmente, ao lado dos franceses.

Já entre outros “brasileiros”, sobretudo os de Ajudá, eram velhas e apertadas as ligações emotivas com os portugueses. Muitas famílias tinham dupla origem e outras não distinguiram em seus antepassados, como era natural entre os chegados antes de 1822, entre portugueses e brasileiros. O

próprio Chachá estava neste caso.

Sabe-se, aliás, que Francisco Félix de Souza hasteava a bandeira brasileira ou a portuguesa, conforme a conveniência de momento.⁵³ E que, ainda quando desocupado, o forte português — na realidade, uma casagrande de muros altos e grossos, com bastiões nas esquinas, a conter capela, cemitério, horta e pomar, tendo a rodeá-la o saramé, ou conjunto de ruelas com as cubatas dos servidores e dos escravos — sempre fora, no reino do Daomé, o principal ponto de referência da identidade agudá. A tradição de seu comando era uma das vaidades do Chachá, que, sem negar ser brasileiro e baiano, não se desvinculou de Portugal. Até por interesse de habilíssimo traficante, pois, se os navios de sua propriedade, ainda que suspeitos de tráfico, estivessem com o pavilhão português e sem escravos a bordo, não podiam ser — o que vigorou até 1839 — legalmente apresados pelos britânicos.⁵⁴

Francisco Félix de Souza deve ter-se decepcionado com a ausência de reação do imperador d.

Pedro I à sua proposta de estabelecimento de um protetorado brasileiro sobre o Daomé.⁵⁵ O seu filho e sucessor, Isidoro (1850-1858), esforçara-se para que os portugueses reocupassem a fortaleza de S.

João Batista e dela fora feito comandante, com as insígnias de tenente-coronel honorário do exército.⁵⁶ O quarto chachá, Julião (1880-1887), também diretor do forte, com a mesma patente militar, não só repetiria, na direção de Portugal, o gesto de seu avô, mas intermediaria, em 1885, a conclusão de dois tratados entre o reino do Daomé e o governo português, segundo o qual boa parte do território daquele seria posto sob a proteção deste.

Há quem pense que Julião procurou com malícia enganar as duas partes e sobretudo ocultar de Glelê o verdadeiro significado do que formalmente se ajustara.⁵⁷ Não julgo, porém, que seja de afastar-se que tenha sido vítima de um pecado comum nos que traduzem para os poderosos: o dar às palavras o sentido que estes esperam. Não gozando da mesma ascendência que seu avô tivera em

relação a Guezo, duvido que Julião ousasse dizer ao negociador daomeano, o vidaho ou príncipe herdeiro Kondo, que, pelos papéis acordados, seu pai, Glelê, passaria a ser uma espécie de vassalo do soberano português. Por muitas décadas, os reis do Daomé haviam lutado para se livrar da suserania de Oiô. Não iriam agora submeter-se a outra, e muito mais exigente, uma vez que os europeus insistiam em agredir as crenças e instituições daomeanas, e até em propor abominações, como a

renúncia a cuidar dos antepassados com sacrifícios humanos. Acresce que a política do palácio de Abomé era a de manter sob constante controle o reino de Porto Novo, que considerava seu vassalo, bem como os outros pequenos estados da Costa, o que estava na lógica de um dadá para quem o Daomé era o mais importante e poderoso Estado do mundo.[58](#)

Nos textos de seus contemporâneos franceses, Julião aparece como farsante, dúplice, velhaco e aproveitador. Procurado por eles, para que lhes servisse de advogado junto a Glelê e deste obtivesse a cessão efetiva de Cotonu, não lhe perdoaram o descaso com que os tratou. E muito menos o ter obtido para os portugueses o protetorado sobre o Daomé. Ao fazê-lo, Julião pusera em risco não só os outros estabelecimentos que os franceses mantinham no litoral tido por daomeano, mas sobretudo a própria posição que a França, ainda que de forma precária, ocupava em Cotonu. No meio dos relatos franceses, aparece, contudo, uma conversa que o chachá e seus irmãos, Antônio e Lino Félix de Souza, tiveram com o vice-governador do Senegal, Jean Bayol. Nela, insistiram em que não tinham a intenção de alienar o Daomé aos portugueses, mas, sim, a de garantir a integridade e a soberania deste, por meio da aliança com uma nação europeia.[59](#) Os portugueses seriam, assim, apenas protetores nominais e impediriam que contra o Daomé crescessem as pretensões coloniais de franceses e ingleses.

Isso percebeu prontamente o encarregado português de executar os tratados. Augusto Sarmento, que assumira o governo de São Tomé e Príncipe, sentiu, mal chegado a Ajudá, que tinha nas mãos papéis vazios. [60](#) Nem um só cabeceira lhe reconhecia a mais ínfima autoridade. E Glelê o deixou cansar-se, à espera de uma audiência que não houve. Aos olhos do rei, Sarmento talvez fosse apenas quem viera acertar o recebimento anual de pelo menos cem cativos, destinados a trabalhos em São Tomé. Para os daomeanos, uma venda de escravos; para os portugueses, um contrato de mão de obra a prazo, uma vez que os negros, chegados à ilha, ficavam nominalmente livres, ainda que obrigados a cinco anos

de labuta.[61](#)

É provável que Glelê, àquela altura, já tivesse os ouvidos abertos para os inimigos de Julião.

Como o yevogan, seu governador em Ajudá, e como alguns brasileiros, entre os quais Cândido Rodrigues, insatisfeitos com os abusos que Julião passara a praticar, não só com base em sua autoridade legítima de chachá, mas também numa espúria, que lhe vinha de ter sido designado governador pelos portugueses. Ao que parece, Julião procurava usar a declaração de protetorado para aumentar o seu poder pessoal, sobretudo junto aos europeus. Ele e a maioria dos brasileiros comportavam-se como se fossem os donos da terra, destratando não só os franceses, mas também o yevogan e outros cabeceiras. Com Glelê e Kondo, os inimigos do chachá insistiam em que este havia enganado o rei e vendido o país aos estrangeiros. E o acusavam de apropriar-se dos dinheiros devidos pelos cativos mandados para São Tomé. Essas acusações começaram a casar com as notícias da empáfia de Julião. Sentindo-se desautorado, o dadá mandou-lhe, a correr, o castigo, pela boca de um recadeiro. Julião foi chamado a Abomé. E ali, o rei ordenou que o prendessem e matassem, em segredo, ao que parece por envenenamento.

Assim terminou, numa condenação à morte quase sussurrada, a tentativa de fazer-se de Portugal o Estado europeu protetor do Daomé. O protetorado não foi efêmero, como se diz. Inexistiu, de uma perspectiva daomeana. Não passou do izar da bandeira portuguesa em Ajudá, Zomaí, Godomé, Boca do Rio e Cotonu. E do aumento da presença de navios defronte a Ajudá, para recolher os cativos destinados a São Tomé.

O intento assustou, porém, os franceses, que reclamaram, por via diplomática, em Lisboa. Eles haviam conseguido, em 1883, assinar um novo tratado de proteção com o dê Tofa (1874-1908), de Porto Novo, que assim procurava desvincular-se da vassalagem ao Daomé, e, dois anos mais tarde, acordo semelhante com o rei Atanlé, pelos quais se colocaram sob a guarda francesa Aguê e Popô Grande. (Do documento firmado com Tofa, constavam as assinaturas de três mercadores brasileiros;

e dois dos filhos do chachá Isidoro serviram de intérpretes na negociação com Atanlé.) Esses êxitos, porém, não tranquilizavam os franceses. A preocupação maior deles era com Cotonu, que se havia transformado no grande porto do óleo

de palma e de amêndoas de dendê. A França estava ali estabelecida, havia algum tempo, e se considerava com plenos direitos sobre a cidade e seus arredores, que lhe teriam sido cedidos pelo rei do Daomé, em virtude dos tratados de 1868 e de 1878.

Também nesse caso, as partes entendiam de modo diverso o acordado. É possível que os tradutores não tenham jamais transmitido ao dadá o significado exato das disposições pelas quais se transferia para a França o território de Cotonu.⁶² E que tenham dado ênfase a uma leitura torcida daquele artigo do acordo de 1868, no qual se declarava que as autoridades do Daomé continuariam provisoriamente a administrar o território de Cotonu e a cobrar os direitos de alfândega.⁶³ Não é de afastar-se tampouco que as cláusulas de transferência de soberania tenham sido forjadas pelos comerciantes franceses⁶⁴ ou mal explicadas aos representantes locais daomeanos. Glelê provavelmente entendia a concessão como mais uma das que habitualmente fazia a estrangeiros que desejavam estabelecer-se no reino: entregava-lhes um pedaço de terra, a fim de que ali pudessem instalar-se com os seus. Mas eram hóspedes, e o que se poderia chamar de propriedade da terra continuava com o soberano. Pois nenhum pedaço do Daomé podia ser alienado, uma vez que o reino não pertencia ao dadá, que encarnava a nação, mas a todo o povo daomeano, nele se incluindo não apenas os vivos, mas também os mortos e os que ainda estavam por nascer.

Como a França considerava Cotonu sob sua soberania, ali cobrava impostos aduaneiros. E como o rei do Daomé fazia o mesmo, os comerciantes tinham de pagar a ambos. Para tornar ainda mais delicada a situação, os daomeanos controlavam os carregadores e barqueiros que transportavam o dendê para Cotonu, bem como as feiras da vizinhança, das quais os franceses dependiam para abastecer-se de alimentos.⁶⁵ Os comerciantes europeus sentiam-se sitiados. Os soldados daomeanos estavam por toda parte. Até em Porto Novo, não passavam despercebidas ao residente francês as repetidas razias que tropas do Daomé faziam nos seus lindes, para capturar escravos e para castigar a insolência de Tofa, que se atrevera a mudar de suserano.

Nesse ambiente conflituoso, dia a dia mais pesado, as famílias de agudás se dividiam. Em Porto Novo, muitos brasileiros, a começar por Ignácio Paraíso, favoreciam os franceses e trabalhavam por eles. Em Ajudá, quase todos apoiavam o rei do Daomé. Em Cotonu, dividiam-se entre partidários do dadá e dos europeus, havendo, no entanto, quem aspirasse a permanecer neutro, ou à França preferisse a Alemanha, já instalada no que viria a ser o Togo, com o

apoio da maioria dos agudás que lá viviam.

Destes, o que gozava de maior prestígio era Octaviano Olympio, um dos fundadores de Lomé. Foi ele quem primeiro acolheu os alemães e, em nome deles, discutiu com os chefes locais as condições do protetorado, tornando-se depois o principal interlocutor da administração colonial. Era o filho mais velho de um caboclo carioca, Francisco Olympio da Silva, que chegara à África aos 17 anos de idade, como tripulante de um navio negreiro. Francisco Olympio viveu e comerciou com escravos em vários pontos da Costa, antes de fixar-se, na metade do século XIX, em Aguié, onde ganhou as boas graças de uma “brasileira” que nunca tinha estado no Brasil. Chamava-se Yia (ou mãe) Francisca Mondukpê Pereira Santos e era viúva do escravo de um brasileiro que resolvera retornar ao Brasil, deixando com o antigo servidor as propriedades e o nome. Essa Yia Francisca, que havia sido escrava, não esqueceu sua antiga condição. Libertou a numerosa escravaria que herdara e passou a adquirir outros escravos, para alforriá-los. Tornou-se assim chefe de uma grande comunidade de ex-cativos. Francisco Olympio casou-se com uma de suas filhas, a Iaiá Talabi Constância Pereira Santos. E de negreiro fez-se um dos maiores plantadores e comerciantes de dendê da região.⁶⁶ Seu neto Sylvanus Olympio viria a ser o líder da luta pela independência do Togo e o seu primeiro chefe de Estado.

Octaviano Olympio realizara o ideal dos agudás: ter na sociedade dos brancos uma posição especial, distinta até mesmo da aristocracia da terra. Se privavam com a nobreza nativa e a ela se aliavam pelo matrimônio, os agudás queriam ser e eram diferentes dos fons, dos guns, dos iorubás e dos minas. Na sua conversação com os europeus, esperavam destes um tratamento diferenciado, que nem todos logravam. Em Porto Novo, dentre os 200 a 250 brasileiros que lá viviam, um pelo menos recebeu dos franceses uma consideração semelhante à que se acostumara Octaviano Olympio: Ignácio Paraíso.

Com a ascensão ao poder de Béhanzin, em dezembro de 1889, a guerra entre o Daomé e a França tornara-se inevitável. Béhanzin era o nome de rei daquele príncipe Kondo que se indignara com a duplicidade de Julião Félix de Souza e negara a validade dos tratados que cediam Cotonu aos franceses. Sua aspiração política era a de purgar o Daomé de estrangeiros. E aconselhava que se mantivessem sempre sob suspeita os mulatos e até os awoumènou, ou seja, os negros descendentes dos regressados dos países dos brancos.⁶⁷ Embora assim pensasse e pregasse, o seu pragmatismo o levou a não afastar-se de todos os agudás. Compôs o seu círculo íntimo com vários deles, entre os quais o

português Máximo de Carvalho, a quem consultava sobre as relações com os estrangeiros, Alexandre da Silva, que lhe servia de intérprete, Félix Lino, que cuidava de seus problemas de saúde, Georges Félix de Souza, que era sobrinho de Julião, e um primo deste, Cyrille Félix de Souza.[68](#) O

mais influente deles todos era um amigo de infância do rei, aquele mesmo Cândido Rodrigues que denunciara a duplicidade de Julião. Cândido funcionava como uma espécie de secretário privado do rei, era seu principal conselheiro, controlava as atividades de inteligência e contrainteligência, além de coordenar os entendimentos com os vendedores de armas alemães espalhados pela Costa.[69](#)

O haver Béhanzin optado por trazer para o seu campo muitos dos agudás mostrou-se crucial na sua resistência aos franceses. Antes e durante as hostilidades, foi graças à ação de alguns deles que o rei daomeano pôde aumentar em seus exércitos o número de armas de fogo. Os brasileiros compravam-nas sobretudo dos alemães do Togo e conseguiam levá-las até Abomé. Assim fez, por mais de uma ocasião, Júlio de Medeiros. Era ele filho de um traficante de escravos português, nascido na ilha da Madeira[70](#) ou nos Estados Unidos, [71](#) Francisco José de Medeiros, que se instalou na Costa por volta de 1850 e teve entre suas mulheres a filha mais nova do primeiro chachá. Segundo os franceses, Júlio conseguiu de uma feita adquirir para Béhanzin oitocentos rifles novos do modelo Linder e mais de 15 mil cartuchos; de outra, seiscentos rifles; e de uma outra, mais de cinco mil rifles, acompanhados da munição correspondente, além de dois canhões, transportados diretamente de Berlim para Abomé.[72](#) Entre janeiro de 1891 e agosto de 1892, só dos alemães que comerciavam em Ajudá, o Daomé recebeu 1.700 rifles de repetição, seis canhões, cinco metralhadoras e quatrocentos mil cartuchos.[73](#) Quanto a Cyrille Félix de Souza e Félix Lino, não só conseguiram armas para as tropas de Béhanzin; também procuraram treiná-las. Tendo aprendido, em Ajudá, com dois agentes comerciais germânicos, Richter Ernst e Peter Bussa, a manejar canhões, eles formaram os artilheiros daomeanos e são tidos, nas sagas locais, como os responsáveis por alguns dos reveses que teria sofrido o comandante francês, coronel Dodds.[74](#)

Cyrille e Félix não foram os únicos brasileiros no meio dos 8 a 12 mil homens dos exércitos de Béhanzin. Nem se restringiu a pegar em armas o auxílio que os agudás prestaram ao rei daomeano.

Montaram eles uma extensa e eficaz rede de espionagem, transmitindo de parente a parente e de vilarejo a vilarejo tudo o que conseguiam apurar sobre os movimentos dos franceses. Não poucos desses dados vinham de outros brasileiros, que formavam ao lado dos europeus. E esses brasileiros, por sua vez, podiam obter dos que estavam com os daomeanos informações que interessavam aos franceses. Não só por solidariedade agudá, mas também porque entre eles, apesar da guerra, não se interrompiam os contatos e as visitas.

Vencido, Béhanzin foi capturado em janeiro de 1894 e eLivros na Martinica. Acompanharam-no,

forçados ou de vontade própria, alguns dos seus brasileiros. Outros foram deportados para o Gabão.

Houve quem se refugiasse em Badagry, em Lagos ou entre os alemães do Togo. E quem se recolhesse ao silêncio. Não faltaram sequer algumas mortes entre a arraia-miúda, e não só entre os que lutaram ao lado dos daomeanos, mas também no partido francês.

Os brasileiros que ficaram com a França talvez se sentissem próximos ao coronel, promovido a general no correr da campanha, que comandava as suas tropas: Dodds era mulato como muitos deles.

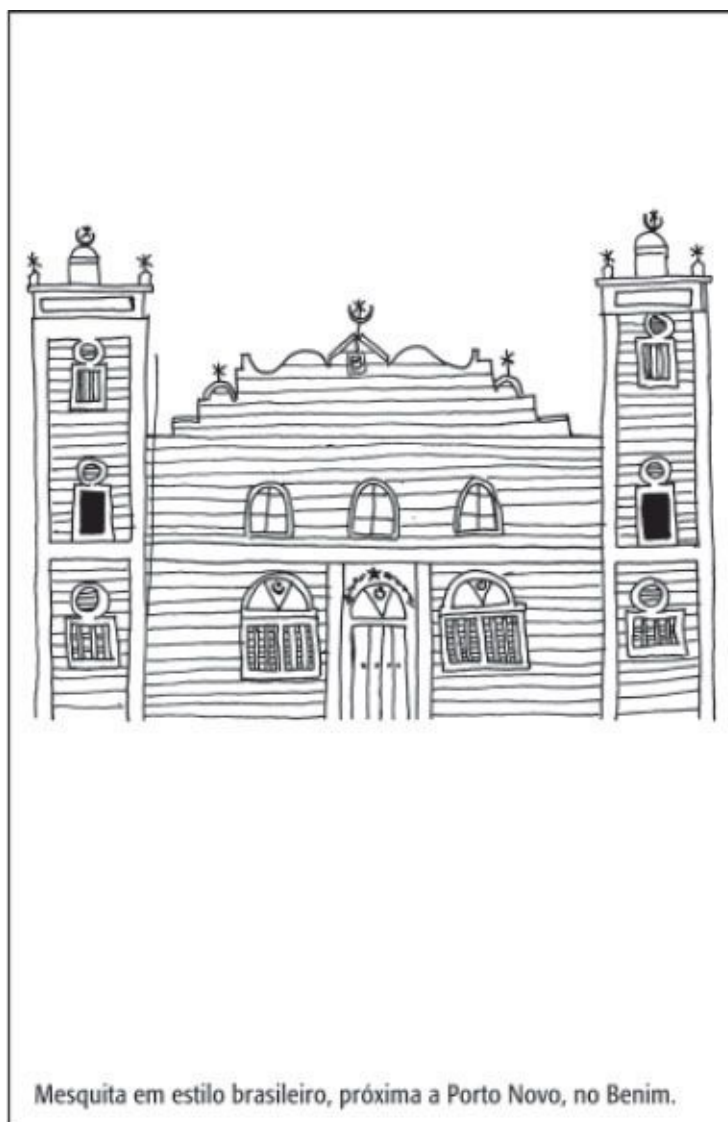
Os modestos de recursos lhe serviram de guias, numa região que conheciam com o cuidado de mascates, e como tais foram utilíssimos. Os mais importantes chegaram a fornecer-lhe tropas.

Ignácio Paraíso recrutou as suas entre os iorubás, sobretudo os muçulmanos; e talvez a notícia da presença de iorubás nas forças invasoras tenha contribuído para as revoltas de escravos dessa etnia nas plantações de dendezeiros do Daomé. No interior, não faltavam, aliás, agudás insatisfeitos com a concorrência que lhes faziam as enormes plantações reais e com a crescente taxaço sobre o comércio do óleo e da amêndoa de palma.

Com a vitória francesa, os brasileiros que haviam apoiado Dodds esperavam ter no novo regime um lugar certo e seguro, logo abaixo dos administradores e militares que vinham da Europa, até porque eram dos poucos na terra que sabiam ler e escrever e se expressavam em português, francês e, quase sempre, mais de uma língua africana. Paraíso tornou-se membro do Conselho de Administração da Colônia; outros receberam funções locais de administração e comando de

polícia; este foi feito sargento das tropas coloniais; aquele, amanuense ou professor de escola elementar. No Daomé francês, os agudás exerceriam o papel para os quais, em Lagos e outras cidades do que viria a ser a Nigéria, os britânicos preferiam os sarôs. Ao contrário dos sarôs protestantes, muitos deles convencidos de sua missão de europeizar e regenerar a África, da qual deviam extirpar a adoração dos antigos deuses, a escravidão, os sacrifícios sangrentos, a poligamia e demais costumes

“primitivos” e “selvagens”, os agudás católicos respeitavam os vodus e os orixás (e podiam até venerá-los), tinham várias mulheres e se ajustavam às estruturas políticas africanas, que não pretendiam fossem substituídas por outras de corte europeu. Os sarôs se queriam ingleses; os agudás se tinham por brasileiros, isto é, punham na mesa, com o mesmo à vontade, o efó, o acará, a bouillabaisse, o cozido, a canja, o bacalhau, as iscas de fígado, a pamonha, a farinha de mandioca, o feijão-de-leite, o pé de moleque e a cocada, deitavam-se indiferentemente na rede, na cama ou na esteira, aspiravam a enriquecer, ao mesmo tempo, à europeia (com terras, numerário e bens móveis) e à africana (com mulheres, dependentes e escravos), e não viam contradição entre ser funcionário do governo colonial e dignitário da corte do rei da terra, de quem também se tinham por súditos.



Não deixava de ter razão, portanto, o administrador europeu, ao olhar com desconfiança para o agudá. Este não se encaixava inteiramente no projeto colonizador. Podia até ser visto a competir com ele, ou a deformá-lo e refazê-lo, para ajustar-se a seus padrões. Na realidade, ainda que não o soubessem, os agudás formavam enclaves culturais próprios, que eram, para acompanhar Edna G.

Bay, [75](#) colônias informais do Brasil. Não seria demais dizer-se que os agudás eram involuntariamente expansionistas culturais, na medida em que acabavam por impor padrões de gosto e de comportamento que não se tinham como puramente africanos nem europeus. Tornaram-se eles os propagadores, naquela parte da África, da cultura portuguesa amerindianizada e africanizada no Brasil. E não só entre os africanos, mas também entre os europeus. Os britânicos, por

exemplo, não tinham por que deixar de preferir às suas quentíssimas habitações pré-fabricadas de metal os sobrados e as casas de tijolo e adobe construídas por brasileiros, com suas varandas, sacadas e janelas com persianas. Nem eles nem os franceses ou alemães anteporiam a indigência de linhas das suas edificações coloniais, que mais pareciam armazéns ou barracões militares, à inventiva exuberante dos prédios abarrocados ou neoclássicos dos mestres de obras brasileiros. Tanto era assim, que os britânicos os convocaram para, em Lagos, construir a residência oficial do governador. E para erguer os seus templos, do mesmo modo que os muçulmanos, que encomendaram aos agudás mesquitas e as receberam com o desenho exterior de igrejas católicas. A arquitetura portuguesa adaptada ao clima do Brasil tornar-se-ia também a predileta da burguesia africana que o domínio colonial estava a criar e chegou até mesmo a ser adotada por reis e chefes tradicionais, como se pode ver nos palácios de Ado-Ekiti, Ikerre e Akure.⁷⁶ O que os brasileiros não conseguiram, para a infelicidade da África Ocidental, foi impor a cobertura de telhas de barro.

Apesar das várias tentativas que fizeram de produzir telhas, em diferentes pontos da Costa, foram em toda a parte derrotados pelos fabricantes europeus de folhas de flandres ou de zinco corrugado.



Com a consolidação do domínio colonial, agudás e sarôs não tardaram em descobrir que seus horizontes estavam a estreitar-se. Meia dúzia deles podia ser convidada pelo governador, mas para o resto, e até mesmo para aqueles poucos que se tinham por ricos ou haviam estudado em Londres, Paris ou Berlim, punham-se limites à ascensão social. O número de funcionários, de comerciantes, de guarda-livros e de militares de menor patente chegados das metrópoles não cessava de aumentar.

Vinham eles agora com suas mulheres e suas famílias e formavam uma sociedade própria, na qual só alguns pouquíssimos negros e mulatos conseguiam ingressar. Até mesmo nas igrejas cristãs, os padres e pastores nativos, que haviam servido de ponta de lança à penetração imperial, foram sendo relegados a posições subalternas. Muitos agudás reaproximaram-se das estruturas de poder

tradicionais, coarctadas ou humilhadas pelo colonizador. Outros passaram a dele cobrar coerência e a aplicação à África dos valores que regiam a vida política europeia, com ênfase sobre o voto e a representação. Mas esta é outra história: a dos agudás que foram pioneiros e militantes da luta pela independência africana. Como os que editaram em Porto Novo, entre 1920 e 1922, *Le Guide du Dahomey* e, posteriormente, *La Voix du Dahomey*. Como o jornalista nigeriano Moses da Rocha.

Como Casimir d'Almeida. E Luís Ignácio Pinto. E Sylvanus Olympio.

1999.

NOTAS

[1](#) Pierre Verger, *Bahia and the West Coast Trade (1549-1851)*, Ibadan: The Institute of African Studies / Ibadan University Press, 1964, p. 24; Pierre Verger, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX*, trad. de Tasso Gadzanis, São Paulo: Corrupio, 1987, p. 195, 211 e 539 (a edição francesa, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, du XVIIe au XVIIIe siècle*, Paris: Mouton, é de 1968, e a em língua inglesa, *Trade Relations between the Bight of Benin and Bahia, 17th-19th Century*, Ibadan: Ibadan University Press, é de 1976); e Robin Law, "Trade and Politics behind the Slave Coast: the Lagoon Traffic and the Rise of Lagos, 1500-1800", *The Journal of African History*, Cambridge, v. 24 (1983), nº 3, p. 343.

[2](#) Robert S. Smith, *The Lagos Consulate, 1851-1861*, Londres: The Macmillan Press / The University of Lagos Press, 1978, p. 9; Robin Law, art. cit., p. 344.

[3](#) A.B. Aderibigbe, "Early History of Lagos to About 1800", em *Lagos: The Development of an African City*, org. por A.B. Aderibigbe, Londres: Longman Nigeria, 1975, p. 10-14; Patrick Cole, *Modern and Traditional Elites in the Politics of Lagos*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 15; Robert S. Smith, ob. cit., p. 5.

[4](#) Archibald Dalziel, *The History of Dahomy*, Londres: Frank Cass, 1967 (fac-símile da 1a ed., de 1793), p. 169.

[5](#) Archibald Dalziel, ob. cit., p. 223; Melville J. Herskovits, *Dahomey: an Ancient West African Kingdom*, Nova York: J.J. Augustin, 1938, v. II, p. 104;

I.A. Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours, 1784-1863*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, ob.

cit., p. 116, 171 e 178.

[6](#) Ver Maurice Ahanhanzo Glélé, *Le Danxome*, Paris: Nubia, 1974, p. 115-126.

[7](#) Carlos Eugênio Corrêa da Silva, *Uma viagem ao estabelecimento portuguez de S. João Baptista de Ajudá na Costa da Mina em 1865*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1866, p. 78; e Augusto Sarmiento, *Portugal no Dahomé*, Lisboa: Livraria Tavares Cardoso & Irmão, 1891, p. 59.

[8](#) A.B. Ellis, “History of Dahomi”, em *Ewe-speaking Peoples*, Londres, 1880, p. 307 e segs.; A. Le Herissé, *L’Ancien Royaume du Dahomey*, Paris: Larose, 1911, p. 5 e segs.; Paul Hazoumé, *Le Pacte de sang au Dahomey*, Paris: Transactions et Mémoires de l’Institut d’Ethnologie, XXV, 1937, p. 27-32; Edouard Dunglas, “Le Chacha F.F. da Souza”, *France-Dahomey*, 24-31 (maio-junho de 1949); Norberto Francisco de Souza, “Contribution à l’histoire de la famille de Souza”, em *Études Dahoméennes*, Porto Novo, 13 (1955), p. 17-21.

[9](#) Assim o viam os europeus, conforme se pode verificar nos textos reunidos por Pierre Verger em “Influence du Brésil au golfe du Bénin”, em *Les AfroAméricains*, Mémoires de l’Institut Français Afrique Noire, n° 27, Dacar, 1953, p. 27-40.

[10](#) Robert Cornevin, *Histoire du Dahomey*, Paris: Berger-Levrault, 1962, p. 268.

[11](#) Como nos mostra João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês*, 2a ed., São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 275; e com mais pormenores na edição norte-americana desse seu livro, *Slave Rebellion in Brazil*, trad. de Arthur Brakel, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 220-223.

[12](#) “Acontece que são baianos...”, em *Problemas brasileiros de antropologia*, 3a ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1962, p. 263-313.

[13](#) José Castelo, “Teresa Benta: cansada do tempo e cheia de saudade”, *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 14 de maio de 1974, p. 7.

[14](#) Observação pessoal, confirmada por Patrick D. Cole, “Lagos Society in the

Nineteenth Century”, em *Lagos: the Development of an African City*, org. por A.B. Aderibigbe, Londres: Longman Nigeria, 1975, p. 42; e *Modern and Traditional Elites in the Politics of Lagos*, p. 45. O próprio termo “brasileiro” pode ser aplicado a descendentes de ex-escravos que regressaram não só de Cuba, mas também de outros países de língua castelhana. Conheci dois senhores em Lagos, um deles membro da Brazilian Descendants Association, que faziam questão de esclarecer que eram “brasileiros de Cuba”. Sobre os retornados de Cuba, ver Rodolfo Sarracino, *Los que volvieron a Africa*, Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1988.

[15](#) Sobre os “tá-bom”, Raymundo Souza Dantas, *África difícil*, Rio de Janeiro: Leitura, 1965, p. 42-48.

[16](#) Sobre os brasileiros, agudás ou amarôs: A.B. Laotan, *The Torch Bearers, or Old Brazilian Colony*, Lagos: The Ife-Loju Printing Works, 1943; J.F. de Almeida Prado, “A Bahia e as suas relações com o Daomé”, em *O Brasil e o colonialismo Europeu*, São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliana), 1956, p. 115-226 (trabalho apresentado em 1949 ao IV Congresso de História Nacional); Gilberto Freyre, “Acontece que são baianos...”, em *Problemas brasileiros de antropologia*, p. 263-313 (reelaboração de vários artigos publicados, em 1951, por Gilberto Freyre, na revista *O Cruzeiro*, do Rio de Janeiro, com fotografias de Pierre Verger); Pierre Verger, “Influence du Brésil au golfe du Bénin”, em *Les Afro-Américains, Mémoires de l’Institut Français de l’Afrique Noire*, n° 27, Dacar, 1953, p. 11-102; Roger Bastide, “Carta de África”, Anhembi, São Paulo, outubro de 1958, p. 335-338; Pierre Verger,

“Nigeria, Brazil and Cuba”, *Nigeria Magazine*, número especial dedicado à independência, Lagos, outubro de 1960, p. 113-123; A.B. Laotan, “Brazilian Influence on Lagos”, *Nigeria Magazine*, n° 69, Lagos, agosto de 1961, p. 156-65; Alberto da Costa e Silva, “Os sobrados brasileiros de Lagos” e “Os brasileiros de Lagos”, em *O vício da África e outros vícios*, Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1989, p. 13-22 (artigos publicados originalmente em, respectivamente, *Jornal de Letras*, Rio de Janeiro, maio de 1962, e *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 24 de novembro de 1962 e 9 de fevereiro de 1963); Antonio Olinto, *Brasileiros na África*, Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964 (vários de seus capítulos foram publicados em 1963, em *O Globo*, do Rio de Janeiro); Pierre Verger, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos* (a ed. francesa é de 1968); Júlio Santana Braga, “Notas sobre o ‘Quartier Brésil’ no Daomé”, *Afro-Ásia*, n° 6-7, Salvador,

1968, p. 55-62; J.F. Ade Ajayi, Christian

Missions in Nigeria, 1841-1891: the Making of a New Elite, Evanston: Northwestern University Press, 1969, p. 49-52 e 155-157; Alberto da Costa e Silva: “Um domingo no reino de Dangomé”, em *O vício da África*, p. 19-23 (publicado original-mente em *O*

Globo, Rio de Janeiro, em 7 de novembro de 1972); Roger Bastide, “O leão do Brasil atravessa o Atlântico”, em *Estudos afro-brasileiros*, São Paulo: Perspectiva, 1973 (publicado originalmente na *Revista de Etnografia*, no 31, Porto, 1972); J. Michael Turner, *Les Brésiliens: the Impact of Former Brazilian Slaves upon Dahomey*, tese de doutorado apresentada à Universidade de Boston em 1975; Douhou Codjo Denis, “Influences brésiliennes à Ouidah”, *Afro-Ásia*, nº 12, Salvador, 1976, p. 193-209; Zora Seljan, *No Brasil ainda tem gente da minha cor?*, Salvador: Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Salvador, 1978; Robert S. Smith, *The Lagos Consulate*, p. 39-40; T.G.O. Gbadamosi, *The Growth of Islam among the Yoruba, 1841-1908*, Londres: Longman, 1978, p. 28 e 30; Alberto da Costa e Silva: “Brasileños y ‘Brasileños’ en la Costa Occidental de África”, *Revista de Cultura Brasileña*, nº

51, Madri, 1980, p. 5-22; Marianno Carneiro da Cunha, *Da senzala ao sobrado: arquitetura brasileira na Nigéria e na República Popular do Benim*, São Paulo: Nobel / Editora da Universidade de São Paulo, 1985; Manuela Carneiro da Cunha, *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo: Brasiliense, 1985; Simone de Souza, *La Famille De Souza du Bénin-Togo*, Cotonou: Les Editions du Bénin, 1992; J. Michael Turner, “Identidade étnica na África Ocidental: o caso especial dos afro-brasileiros no Benim, na Nigéria, no Togo e em Gana nos séculos XIX e XX”, *Estudos afro-asiáticos*, nº 28, Rio de Janeiro, outubro de 1995, p. 85-99; Alberto da Costa e Silva, *As relações entre o Brasil e a África Negra, de 1822 à Primeira Guerra Mundial*, Luanda: Museu Nacional da Escravatura, 1996 (publicado em *O vício da África*, p. 25-65); Robin Law e Paul Lovejoy,

“The Changing Dimensions of African History: Reappropriating the Diaspora”, trabalho apresentado à Reunião do Projeto Rota do Escravo da Unesco, em Cabinda, 1996; Kristin Mann, “The Origins of the Diaspora between the Bight of Benin and Bahia during the Era of the Transatlantic Slave Trade”, apresentado à reunião anual da African Studies Association, São Francisco, novembro de 1996; Milton Guran, *Agudás: os “brasileiros” do Benim*, publicado em 2000 (a tese de

doutorado que deu origem ao livro, Agoudas

— les “Brésiliens” du Bénin: Enquête anthropologique et photographique, foi apresentada à École des Hautes Études en Sciences Sociales, Marselha, 1996); Bellarmin C. Codo, “Les ‘Brésiliens’ en Afrique de l’Ouest, hier et aujourd’hui”, trabalho apresentado no simpósio de verão organizado na Universidade de York, Toronto, em julho de 1997; Robin Law, “The Evolution of the Brazilian Community in Ouidah”, apresentado no simpósio “Rethinking the African Diaspora: the Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil”, Universidade de Emory, Atlanta, abril de 1998; Robin Law e Kristin Mann, “West Africa in the Atlantic Community: the Case of the Slave Coast”, *William and Mary Quarterly*, 3a série, v. LVI, nº 2, abril de 1999, p. 307-334.

[17](#) Vincent Monteil, *L’Islam noir*, Paris: Editions du Seuil, 1964, p. 198.

[18](#) Conforme documentos cit. por Pierre Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 437-438, 453-454, 458, 573, 574.

[19](#) Margaret Priestley, *West African Trade and Coast Society: a Family Study*, Londres: Oxford University Press, 1969, p. 72, 77, 79, 87, 88 e 91; Robin Law, art. cit., p. 343.

[20](#) Robin Law, art. cit., p. 347.

[21](#) G.A. Robertson, *Notes on Africa*, Londres, 1819, p. 290.

[22](#) J. Buckley Wood, *Historical Notices of Lagos, West Africa*, Lagos, 1878, p. 22; J.B.O. Losi, *The History of Lagos*, 2a ed., Lagos, 1967 (a 1a ed. é de 1914), p. 13.

[23](#) Datas sugeridas por Michael Crowder, *The Story of Nigeria*, Londres: Faber and Faber, 1962, p. 139. Robin Law (“The Dinastic Chronology of Lagos”, cit. por Robert S. Smith, ob. cit., p. 14 e 15) põe a ascensão de Adele entre 1800 e 1805 e sua queda entre 1820 e 1821.

[24](#) A tese é de J.F. Ade Ajayi, cit. por Robert S. Smith, ob. cit., p. 14.

[25](#) Obaro Ikime, *The Fall of Nigeria: the British Conquest*, Londres: Heinemann, 1977, p. 94.

[26](#) C.W. Newbury, *The Western Slave Coast and its Rulers*, Oxford: Clarendon Press, 1961, p. 47.

[27](#) David A. Ross, “The Career of Domingo Martinez in the Bight of Benin”, *The Journal of African History*, Londres, v. VI (1965), n° 1, p. 79.

[28](#) Como sugere David A. Ross (art. cit., p. 80), com base numa carta, de 17 de março de 1847, do comerciante Thomas Hutton, estabelecido em Ajudá, a seu tio W.B. Hutton, em Londres.

[29](#) J.H. Thompson a W.B. Hutton, em 15 de junho de 1847, cit. por David A. Ross, art. cit., p. 82, nota 15.

[30](#) *Ibidem*, p. 80.

[31](#) J.F. Ade Ajayi, *Christian Missions in Nigeria*, p. 38, nota 2.

[32](#) Pierre Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 564-565.

[33](#) *Ibidem*, p. 264-265, 453-456.

[34](#) *Ibidem*, p. 469 e 573.

[35](#) Assim pensava J.F. Ade Ajayi, “The British Occupation of Lagos, 1851-1861”, *Nigeria Magazine*, n° 69, Lagos, agosto de 1961, p.

96-97.

[36](#) P.A. Talbot, *Peoples of the Southern Nigeria*, Londres, 1926, v. 1, p. 95; Pierre Verger, *ob. cit.*, p. 571.

[37](#) Pierre Verger, *ob. cit.*, p. 572.

[38](#) Robert S. Smith, *The Lagos Consulate*, p. 38.

[39](#) Conforme o comandante de um dos navios britânicos, Arthur P. Wilmot, cit. por Pierre Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 574.

[40](#) Obaro Ikime, *ob. cit.*, p. 93; ver a acusação do cônsul britânico Benjamin

Campbell em Pierre Verger, ob. cit., p. 612.

[41](#) Robert S. Smith, ob. cit., p. 39.

[42](#) Como mostram muitos dos estudos coligidos por Michael Crowder em *West African Resistance: the Military Response to Colonial Occupation*, nova ed., Londres: Hutchinson, 1978.

[43](#) Tomo a frase de Pierre Verger, ob. cit., p. 605.

[44](#) John D. Hargreaves, *Prelude to the Partition of West Africa*, Londres: Macmillan, 1963, p. 60, 110-112, 116 e 118; C.W. Newbury, ob. cit., p. 63 e 68, nota 4; J. Michael Turner, *Les Brésiliens*, p. 223-237.

[45](#) K. Onwuko Dike, “Trade and the Opening up of Nigeria”, *Nigeria Magazine*, número especial dedicado à independência, Lagos, outubro de 1960, p. 51.

[46](#) Segundo o cônsul Benjamin Campbell, cit. por Pierre Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 612. A mesma cifra já teria sido dada, um ano antes, pelo antecessor de Campbell, o vice-cônsul Louis Frazer, conforme J.F. Ade Ajayi, *Christian Missions in Nigeria*, p. 50.

[47](#) Patrick Cole, *Modern and Traditional Elites in the Politics of Lagos*, p. 45; Manuela Carneiro da Cunha, ob. cit., p. 215.

[48](#) Depoimentos de descendentes de brasileiros, colhidos em Lagos entre 1980 e 1982.

[49](#) Jack Murray, “Old Lagos” e “Old Houses in Lagos”, *Nigeria Magazine*, nº 38 e 46, Lagos; David Aradeon, “Architecture”, em *The Living Culture of Nigeria*, org. por S.O. Biobaku, Londres: Thomas Nelson, 1976, p. 38-44; Kunle Akinsemoyin e Alan Vaughan-Richards, *Building Lagos*, 2a ed., Jersey: Pengrail, 1977, p. 16-22; Marianno Carneiro da Cunha, *Da senzala ao sobrado*, ob. cit.; Massimo Marafato, *Brazilian Houses Nigeriane*, Lagos: Istituto Italiano di Cultura, 1983; Susan B. Aradeon, “A History of Nigerian Architecture: the Last 100 Years”, *Nigeria Magazine*, nº 150, Lagos, 1984, p. 1-17; Barry Hallen, “Afro-Brazilian Mosques in West Africa”, *Mimar: Architecture in Development*, nº 29, Singapura, setembro de 1988, p. 16-23.

[50](#) Sobre o assunto, Kristin Mann, *Marrying Well: Marriage, Status and Social*

Change among the Educated Elite in Colonial Lagos, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

[51](#) Ver Michael J.C. Echeruo, *Victorian Lagos: Aspects of Nineteenth Century Lagos Life*. Londres: Macmillan, 1977.

[52](#) Paul Marty, *Étude sur l’islam au Dahomey*, Paris: Ernest Leroux, 1926; Mohamed Paraíso, em declarações a Pierre Verger,

“Influence du Brésil au golfe du Bénin”, p. 20-21; J. Michael Turner, ob. cit., p. 294; Milton Guran, *Agoudas — les “Brésiliens” du Bénin*, p. 67.

[53](#) Carlos Eugênio Corrêa da Silva, *Uma viagem ao estabelecimento portuguez de S. João Baptista de Ajudá*, p. 60.

[54](#) R.J. Hammond, *Portugal and Africa, 1815-1910: a Study in Uneconomic Imperialism*, Stanford: Stanford University Press, 1966, p.

69; Robin Law e Kristin Mann, “West Africa in the Atlantic Community”, p. 328, nota 56.

[55](#) J.F. de Almeida Prado, “A Bahia e as suas relações com o Daomé”, p. 183.

[56](#) Edouard Foà, *Le Dahomey: histoire, géographie, mœurs, coutumes, commerce, industrie, expéditions françaises (1891-1894)*, Paris: Henuier, 1895, p. 27.

[57](#) A. Le Herissé, *L’Ancien Royaume du Dahomey*, Paris: Larose, 1911, p. 336.

[58](#) Como tão bem percebeu A.D. Cortez da Silva Curado, *Dahomé: esboço geographico, historico, ethnographico e politico*, Lisboa, 1888.

[59](#) Jean Bayol, cit. por Michael J. Turner, *Les Brésiliens*, p. 254-255.

[60](#) Como se verifica pela leitura do seu *Portugal no Dahomé*, ed. cit., sobretudo p. 3-11.

[61](#) Augusto Sarmiento, ob. cit., p. 32, 33 e 42.

[62](#) Como aventou Édouard Dunlas, “Contribution à l’histoire du Moyen-

Dahomey (Royaumes d'Abomey, de Kétou et de Ouidah)", Parte I, Études dahoméennes, XIX (1957), p. 16.

[63](#) Texto em Robert Cornevin, Histoire du Dahomey, p. 290.

[64](#) Como sugere David Ross, "Dahomey", em Michael Crowder (org.), West African Resistance, p. 147.

[65](#) C.W. Newbury, The Western Slave Coast and its Rulers, p. 126.

[66](#) Milton Guran, Agouda, p. 67-75. Michael J. Turner (ob. cit., p. 114-116) conta uma história diferente e dá à principal das mulheres de Francisco Olympio o nome de Ermina dos Santos. Seria ela uma princesa egba, de nome Omodukpe, que fora vendida como escrava ao Brasil.

[67](#) Paul Hazoumé, Le Pacte de sang au Dahomey, p. 32-33.

[68](#) Michael J. Turner, ob. cit., p. 316.

[69](#) Michael J. Turner, ob. cit., p. 301, 307 e 318.

[70](#) Segundo a tradição familiar, cf. Milton Guran, ob. cit., p. 61-63.

[71](#) Conforme Richard Burton, A Mission to Gelele, King of Dahome, ed. com introdução e notas de C.W. Newbury, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966 (a 1a ed. é de 1864), p. 65, nota 14; e J.F. de Almeida Prado, ob. cit., p. 191.

[72](#) Michael J. Turner, ob. cit., p. 304.

[73](#) Segundo A.L. D'Albeca (La France au Dahomey, Paris, 1895), cit. por David Ross, "Dahomey", cit., p. 158 e 168, nota 14.

[74](#) Luc Garcia, Le Royaume du Dahomey face à la pénétration coloniale (1875-1894), Paris: Karthala, 1988, p. 185 e 237.

[75](#) Wives of the Leopard: Gender, Politics and Culture in the Kingdom of Dahomey, Charlottesville: University of Virginia Press, 1998, p. 169.

[76](#) Ulli Beier, Art in Nigeria — 1960, Cambridge: Cambridge University Press, 1960, p. 12 e ilustrações 24, 25 e 26.

Na margem de cá

Ser africano no Brasil dos séculos XVIII e XIX

A Eduardo Portella

Quando alguém mencionava, no Brasil dos séculos XVIII e XIX, um africano, o mais provável é que estivesse a falar de um escravo, pois nessa condição amargava a maioria dos homens e mulheres que, vindos da África, aqui viviam. Mas podia também referir-se a um liberto, ou seja, a um ex-escravo. Ou a um emancipado, isto é, um negro retirado de um navio surpreendido no tráfico clandestino. Ou, o que era mais raro, a um homem livre que jamais sofrera o cativeiro. Escravos, libertos, emancipados ou livres, poucos estranhariam as paisagens brasileiras, porque muitas vezes semelhantes às que tinham deixado na África e que se haviam tornado ainda mais parecidas, graças à circulação entre o Índico e o Atlântico de numerosas espécies vegetais, como a mandioca, o milho, o inhame, o quiabo, o coco, a manga, o ananás, o tamarindo, o tabaco, a maconha, o caju e a jaca. Por isso, vir da África para o Brasil era como atravessar um largo rio.

Quem se sentia mais distante das praias africanas era naturalmente o escravo, privado da liberdade de cruzar as grandes águas. No entanto, durante os anos de sobrevivência em cativeiro, aquele que fora forçado a atravessar o Atlântico jamais se desligava inteiramente da sua África pessoal e, se tinha sorte, podia, alguma vez no exílio, ouvir notícias da sua aldeia nativa e das terras que lhe eram vizinhas.

Como a crescente demanda de mão de obra servil não podia ser satisfeita pela via da natalidade, o Brasil necessitava da importação para renovar e ampliar a sua escravaria. Os escravos africanos assistiam, por isso, à repetida chegada de novas pessoas do outro lado do mar e, de quando em quando, de área próxima à de sua origem, fosse ele andongo, congo, mahi, hauçá, ijexá, mandinga, ovimbundo ou queto. A importação continuada de escravos fazia com que a África reinjetasse permanentemente a sua gente e, com ela, os seus valores no Brasil. O processo de acomodação cultural do africano era, assim, continuamente interrompido. Em vez de render-se de todo à maneira de viver do branco, um ijebo escravizado fortalecia-se em suas crenças e em seus costumes a cada desembarque de um navio vindo de Lagos, e enriquecia-se ao contato com africanos de outras origens.

Isso, que se notava com maior evidência no Brasil urbano, não deixava de passar-se no Brasil rural. Era comum nas cidades maiores, como Salvador, Rio de Janeiro, Recife e São Luís, a existência dos chamados cantos de trabalho, onde os escravos de ganho ficavam à espera de quem contratasse os seus serviços. Em cada uma dessas esquinas, reuniam-se os que se tinham por da mesma nação, ou falavam a mesma língua, ou eram, na África, vizinhos ou culturalmente aparentados, ou eram malungos, ou seja, tinham chegado ao Brasil no mesmo navio. Aqui, ficavam os nagôs; ali, os jejes; lá, os cabindas; acolá, os angolas; mais adiante, os moçambiques —

identidades que os africanos criaram no Brasil. E entre os seus aparentados e semelhantes ajustavam fidelidades e renovavam os contatos com a África de cada um.

Nesses pontos de encontro, e nos pátios que prolongavam as cozinhas, e nas senzalas, e nos esconderijos das matas, os escravos tentavam refazer como podiam os liames sociais violentamente partidos. Em cada um desses lugares, não seria raro que a alguns chegassem, passadas de boca em boca, notícias de seus pagos. E não seria inimaginável que um ou outro aristocrata feito escravo por

motivos políticos pudesse enviar mensagens para a terra de onde fora desterrado. O ir e vir de notícias e de boatos era possível porque os navios negreiros armados para o tráfico em Salvador, no Rio de Janeiro ou no Recife e que saíam desses portos diretamente para a África tinham a maioria de suas tripulações formada por marinheiros negros, muitos deles africanos de nascimento. Esses barcos podiam servir, portanto, ainda que involuntariamente, de correio e, alguma vez, de embaixada.

Nem faltariam, a trazer e a levar notícias que podiam tomar a forma de recados sem destinatários precisos, uns poucos escravos que acompanhavam os seus amos em viagens à África e alguns exescravos que os ex-donos, agora patrões ou até mesmo sócios, mandavam regularmente à costa africana, para ali adquirir cativos.

Explica-se assim por que muito do que se passava na África repercutia no Brasil. Disto sabia ou teve o pressentimento aquele governador do Rio de Janeiro, que, escrevendo ao rei de Portugal, no primeiro terço do século XVIII, sobre levantes de escravos, afirmava que essas sublevações se deviam “à frequência dos navios

que chegavam da Costa da Mina”. Pois os navios da Costa da Mina, juntamente com novos escravos, traziam notícias das guerras que se travavam na África e sementes de revoltas. Por isso, Nina Rodrigues sustentava que a guerra santa de Usuman dan Fodio tinha atravessado as florestas do Iorubo, cruzado o oceano e ressoado na Bahia, onde teria inspirado as chamadas revoltas dos malês.

Muitos dos envolvidos nessas rebeliões tinham deixado de ser escravos. Eram libertos. E estes, os libertos, contavam-se em grande número, desde o século XVII, uma vez que à manumissão nunca se apresentaram no Brasil, ao contrário do que sucedeu na América inglesa, maiores entraves legais.

Por esse motivo, embora o escravo não se reproduzisse como escravo em número suficiente para alimentar a demanda — durante três séculos, o país recebeu entre três e cinco milhões de cativos, mas, em 1850, a sua população servil era de apenas cerca de um milhão —, não cessou jamais de crescer, no Brasil, a população de origem africana. No recenseamento de 1872, contavam-se dois milhões de negros e quatro milhões de mulatos, num total de dez milhões de habitantes, a fazer prova de que o negro, africano ou crioulo, se reproduzia como pessoa, sobretudo como liberto ou livre.

Dezoito anos mais tarde, já após o 13 de Maio, numa população de 14 milhões, havia seis milhões de brancos (dos quais um milhão, pelo menos, seria de imigrantes recentes), dois milhões de negros e seis milhões de mulatos. Mas, desses brancos dos recenseamentos e das estatísticas, quantos seriam realmente brancos? Quantos não seriam mulatos-claros, tidos socialmente por brancos? Na realidade, o uso e o abuso sexual da mulher escrava geraram no Brasil um enorme volume de mestiços, a maioria da população do país no século XIX.

Não era incomum que um escravo comprasse sua liberdade com dinheiro reunido em lenta e sofrida poupança, ou por meio de procedimentos cooperativos tipicamente africanos e que tiveram ampla vigência no Brasil, como o esusu iorubano. Semanalmente ou uma vez por mês, um grupo recolhia de cada um dos seus membros uma pequenina quantia de dinheiro e, quando essa quantia atingia o montante necessário, entregava-a a um deles, escolhido por sorteio, para que adquirisse a liberdade. Os escravos de um mesmo canto de trabalho, de uma mesma etnia ou da mesma fazenda podiam contribuir regularmente para essa espécie de caixa de poupança, que os ia remindo um a um.

Além disso, um senhor podia alforriar uma escrava porque esta lhe dera um filho. Ou libertar um escravo porque este lhe salvara a vida. Ou por gratidão a um gesto excepcional. Ou porque o iria substituir, ou a um filho seu, como soldado, conforme se deu, em grande número, na Guerra do Paraguai.

Como quer que tivesse recuperado a liberdade, o africano tinha diante de si uma escolha, que podia ser um dilema: ficar no Brasil, onde não adquiria com a liberdade a condição de cidadão — só os negros nascidos livres no país o eram — ou voltar para a África. Muitos regressaram à África. E

alguns dividiram suas vidas entre o Brasil e a África. Foram comerciantes de artigos africanos no

Brasil e de artigos brasileiros na África. E foram também comerciantes de escravos, como João de Oliveira. Este iorubá, liberto, voltou para o golfo do Benim, onde abriu Porto Novo e Lagos ao tráfico negreiro baiano, construindo às suas próprias custas as instalações para o embarque de cativos.¹ Sirva como outro exemplo Joaquim d’Almeida, que viajou várias vezes à África, a mercadejar para o seu ex-senhor, e depois se estabeleceu na Costa, em Aguié, onde enriqueceu como negreiro e fundou a cidade de Atouetá.² E cito ainda José Francisco dos Santos, mais conhecido pelo cognome de “Alfaiate” e cujas cartas comerciais, em número de 112, foram encontradas por Pierre Verger em Ajudá.³ Essa correspondência mostra como se ligavam as duas praias do Atlântico, entre as quais as famílias costumavam dividir-se, para melhor mercadejar: um irmão voltava para a África e o outro ficava no Brasil.

E quem eram os africanos que jamais tinham sido escravos e viviam no Brasil? Eram poucos.

Eram aqueles comerciantes africanos que chegavam da África com tecidos do Ijebu, do Benim e de Cabo Verde, nozes-de-cola, sabão da costa, azeite de dendê, certas espécies de pimenta e todo tipo de mercadorias que encontravam mercado fácil na enorme comunidade africana e na ainda maior comunidade de negros e mulatos nascidos no Brasil, mas que se mantinham fiéis à África, afetiva, religiosa e culturalmente.

Eram também as crianças e adolescentes que os pais mandavam estudar no Brasil. Não foi raro, entre Gana e os Camarões, que reis, chefes e comerciantes africanos enviassem seus filhos a frequentar escolas na Bahia, como fez com três

deles, na metade do século XIX, o obá de Lagos, Kosoko.⁴ Mocinhas e rapazolas eram entregues, em Salvador, aos cuidados de comerciantes brasileiros que tinham negócios na África. Uma das que estudaram em Salvador foi a filha do chefe Comalangã, Jijibu, que se casou com Francisco Félix de Souza, o famoso chachá de Ajudá.⁵ Um outro, um príncipe que, tendo estudado na capital baiana, se tornou, depois, o jengen ou cabeça do bairro Awhanjigo e o principal chefe de Badagry. Ele aparece nos textos como Guinguém ou Gangan, o que não era certamente o seu nome, mas, sim, uma corruptela de seu título, jengen.⁶ Esse Guinguém ou jengen morou por duas vezes no Brasil: na primeira, como aluno; na segunda, a partir de 1782, como eLivros político, pois, deposto em Badagry, foi deportado para Salvador.⁷

Os eLivross políticos tanto podiam ser livres quanto escravos, e temos exemplos dos dois. Embora quase todos tenham passado, entre nós, despercebidos, os escravos deviam ser mais numerosos, porque a escravidão foi também uma forma de castigo político. Há um caso famoso, contado por Archibald Dalziel no seu livro sobre o antigo Daomé: o do príncipe Frukú, vendido ao Brasil pelo seu desafeto, o rei Tegbesu.⁸ No Brasil, é provável que os escravos e libertos fons lhe tenham comprado a liberdade. O fato é que ele passou 24 anos na Bahia, sem perder contato com o Daomé e — não afastemos a hipótese — a animar os seus partidários com a esperança de regresso. Ao subir ao poder um novo rei, Kpengla, este, que era seu amigo de infância, mandou buscá-lo no Brasil. Com a maior facilidade, o que mostra que se sabia onde ele estava. Quem provavelmente não tinha a menor ideia de que entre os seus escravos havia um importante príncipe daomeano era o seu senhor brasileiro; e, se soube, disso não ficou registro. Após a morte de Kpengla, em 1789, Frukú, que adotara um novo nome, um nome brasileiro, d. Jerônimo, concorreu ao trono, mas o perdeu para Agonglo.

Um outro caso igualmente famoso é de Nã Agontimé, a mãe de Guezo, vendida como escrava, com toda a sua corte, pelo rei Adandozan. Quando Guezo ascendeu ao trono do Daomé, mandou várias embaixadas ao Brasil e às Caraíbas em busca da mãe e nunca a encontrou. Só no século XX é que ela seria localizada por Pierre Verger, se é que Nã Agontimé foi, como aventou Verger e não descarta Sérgio Ferretti, a fundadora do Querebetam de Zomadonu, a Casa das Minas de São Luís do Maranhão.⁹

No Rio Grande do Sul encontro um bom exemplo, ainda que tardio, para somar ao do jengen de Badagry. Também não veio desamparado de recursos para o seu

exílio político no Brasil, mas como

pensionista do governo britânico, aquele José Custódio Joaquim de Almeida, mais conhecido como

“o príncipe de Ajudá”, famoso pela largueza com que vivia em Porto Alegre.[10](#)

Não foi apenas nos quilombos, portanto, que houve reis e chefes africanos. Em muitas partes, no seio da escravidão, reis e grandes chefes viveram e sofreram em segredo. Embora escravos, eles continuaram muitas vezes a receber o respeito e as homenagens de seus súditos também no cativeiro.

Como aquele Macambira do romance *Rei negro*, de Coelho Neto. E como alguns que fingiam ser soberanos de fantasia, em determinadas manifestações que atualmente são folclóricas, mas que talvez fossem algo mais do que folguedos no passado.

Refiro-me, por exemplo, aos maracatus. Os maracatus são desfiles de natureza real, que se repetem no Nordeste do Brasil. Ao ritmo dos tambores, marcham o rei e a rainha sob enormes guarda-sois, como na África, no meio de seus súditos. À frente dos soberanos, dança uma jovem que traz na mão uma boneca. Esta boneca chama-se Calunga — e é um símbolo de poder, o longa ou calunga, entre os povos e outros povos de Angola. Até recentemente — ignoro se isto continua a dar-se —, antes da saída do maracatu, cada figurante ia até a boneca, tocava-a e fazia um gesto de veneração.[11](#) Está aí o sinal de que o desfile, sob disfarce de festa, devia encobrir antigamente uma outra realidade, não só religiosa, mas também política, o que nos faz suspeitar de que o rei do maracatu, no passado, era um rei africano, a mostrar-se aos seus súditos no exílio e a chefiar, sem que os senhores disso suspeitassem, uma rede de ajuda mútua, uma comunidade que podia estar dispersa entre várias propriedades rurais e vários bairros urbanos, mas procurava, a seu modo e como lhe era permitido, preservar e continuar a África no Brasil.

Os candomblés, os tambores, os xangôs e os terreiros de umbanda, além de serem lugares de encontro do homem com o transcendente, foram redutos de resistência do escravo à desumanização, de preservação de seus valores e de proteção coletiva. Não bastaram, porém, aos escravos e exescravos, que se apropriaram também, no Brasil dos séculos XVIII e XIX, de organizações de origem europeia e as puseram a trabalhar em favor deles. Lembro especialmente

as confrarias católicas, algumas das quais, em igrejas dedicadas a santos negros, como são Benedito e santa Efigênia, ou a padroeiros dos escravos, como Nossa Senhora do Rosário, eram integradas exclusivamente por africanos e seus descendentes e, não raro, de uma só nação.

São numerosos, sobretudo em Minas Gerais, os tetos de igrejas pintados por africanos ou filhos e netos de africanos, com anjos negros, anjos mulatos e santos amulados. Nem falta nas esculturas —

e lembro a Via Sacra do Aleijadinho, em Congonhas do Campo — o branco de nariz longo e pontudo (o mesmo nariz com que os portugueses frequentam os bronzes do Benim), a representar o martirizador, o torturador, o inimigo.

O africano justapôs ou superpôs as suas formas culturais às que provinham da Europa. Na música, nas danças, na culinária, na casa e no arruado dos bairros populares. Mas também se apropriou, sem em quase nada modificá-las, de algumas dessas formas europeias. Dou o exemplo das anti-gas orquestras de escravos, libertos e seus descendentes que tocavam, no interior do Brasil, obras de Haydn, da Escola de Mannheim e de Mozart, e compunham como se estivessem na Alemanha ou na Áustria. Como fez, entre tantos outros, José Joaquim Emérico Lobo de Mesquita.

O mais comum, porém, foi a mescla dos valores africanos com os europeus e os ameríndios, na reorganização da vida familiar, no compadrio e até na roupa. Vejam-se os casos do turbante e do pano da costa das baianas. O turbante parece que andou viajando da África para as Américas e das Américas para a África. O seu uso pelas mulheres talvez tenha começado com as luso-africanas da Senegâmbia e das Guiné ou com as crioulas do Brasil e das Caraíbas. No resto da África, só lentamente, e não em toda a parte, o turbante feminino disputaria com os cabelos trançados. Quanto ao pano da costa, não parece haver dúvida de que foi a brasileira quem o começou a usar como xale ou sobre um dos ombros. De volta à África, ele passou a caracterizar a vestimenta das agudás, das

amarôs, das brasileiras, das descendentes dos ex-escravos que retornaram do Brasil. O traje da baiana, do qual o pano da costa é parte essencial, não estaria, porém, completo sem três heranças portuguesas: a saia rodada, a blusa de rendas e os tamanquinhos.

Dessas justaposições, recriações, somas e misturas, há evidências por todo lado.

Nas urbes brasileiras, a cidade africana se incrusta na europeia. Na música popular, embaralham-se instrumentos africanos e europeus. Alguém lembraria igualmente a confluência de ritos religiosos do candomblé com os da Igreja Católica — por exemplo, na festa do Senhor do Bonfim, a lavagem da igreja, na qual se repete uma cerimônia, com mulheres a levar à cabeça jarras de águas com flores, para a purificação de um sítio ritual, que se processa no sul da República do Benim.

O africano no Brasil, o livre, o liberto, mas sobretudo o escravo, foi um elemento altamente civilizador, como já pensava um dos grandes políticos brasileiros do século XIX, Bernardo Pereira de Vasconcelos. Bernardo Pereira de Vasconcelos disse alto no Senado, em 1843, esta frase em tudo verdadeira: “A África civiliza a América.” Eu a tenho na memória, ao voltar-me para o africano escravizado que vivia em terras brasileiras nos séculos XVIII ou XIX e ao perguntar-lhe como é que gostaria de ser lembrado por nós, brasileiros de hoje. Creio que gostaria que dele não esquecêssemos o exílio forçado, a humilhação e o sofrimento, mas que também lembrássemos a criatividade com que se deu a uma terra que logo fez sua, ocupou com seu trabalho e encharcou de beleza. Seríamos não só injustos e ingratos, mas também não merecedores de seu exílio, de sua humilhação e de seu sofrimento, se olvidássemos o papel enorme e decisivo do escravo na construção do Brasil. Se alguém merece ser o herói nacional deste país, este alguém é ele.

1996.

NOTAS

[1](#) Pierre Verger, Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX, trad. de Tasso Gadzanis, São Paulo: Corrupio, 1987, p. 211, 528, 539.

[2](#) Ibidem, p. 473, 537-539.

[3](#) Ibidem, p. 473-474; ver também Pierre Verger, “Influence du Brésil au golfe du Bénin”, em Les Afro-Américains, Mémoires de l’Institut Français de l’Afrique Noire, n° 27, Dacar, 1953, p. 53-100.

[4](#) Pierre Verger, Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, ob. cit., p. 264.

[5](#) Paul Marty, *Étude sur l’islam au Dahomey*, Paris: Ernest Leroux, 1926, p. 18; J.F. de Almeida Prado: “A Bahia e suas relações com o Daomé”, em *O Brasil e o colonialismo europeu*, São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliana), 1956, p. 205-206.

[6](#) Robin Law, “A Lagoonside Port on the Eighteenth-Century Slave Coast: the Early History of Badagry”, *Canadian Journal of African Studies*, v. 28 (1994), n° 1, p. 40 e 42.

[7](#) Archibald Dalziel, *The History of Dahomy, an Inland Kingdom of Africa*, Londres: Frank Cassa, 1967 (a 1a ed. é de 1793), p. 181; I.A. Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours, 1708-1818*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 165.

[8](#) Ed. cit., p. 222-223; I.A. Akinjogbin, ob. cit., p. 116, 171, 178-179.

[9](#) Pierre Verger,: “Le Culte des Vodoun d’Abomey aurait-il été apporté à Saint-Louis de Maranhon par la mère du roi Ghézo?”, em *Les Afro-Américains*, Dacar: Mémoires de l’Institut Français de l’Afrique Noire, n° 27, Dacar, 1953, p. 157-167; Sérgio Figueiredo Ferretti, *Querebetam de Zomadonu: um estudo de antropologia da religião na Casa das Minas*, mimeografado, Natal, 1983, p. 43-44.

[10](#) Amaro Júnior, “Um príncipe africano morou na Lopo Gonçalves”, artigo em duas partes publicado em jornal não identificado de Porto Alegre.

[11](#) Ver Mário de Andrade, *Danças dramáticas do Brasil*, ed. organizada por Oneyda Alvarenga, São Paulo: Livraria Martins Editora, 1959, 2° tomo, p. 147-148.

[Um chefe africano em Porto Alegre](#)

Não era sempre amarrados no fundo dos porões que africanos atravessavam o Atlântico, durante a época da escravidão. Foram várias, por exemplo, as missões diplomáticas enviadas ao Brasil por reis do golfo do Benim, conforme registraram J.F. de Almeida Prado¹ e Pierre Verger². Em Salvador desembarcaram embaixadores do Daomé em 1750, 1795, 1805 e 1811; o rei de Porto Novo mandou os seus em 1810; e o ologun de Onim ou Lagos, em 1770, 1807 e 1823, sendo que nesta última data o enviado trazia mensagens de reconhecimento da Independência do Brasil não só do rei de Lagos, mas também

de seu suserano, o obá do Benim. Não era raro que reis e nobres africanos confiassem à Bahia a educação dos seus filhos. E eram frequentes as trocas de correio e as viagens de negócios entre a chamada Costa dos Escravos e o Brasil. O leque de histórias que começou a abrir-se é de uma riqueza até há pouco insuspeitada. Basta recordar, por agora, as atividades comerciais de Pierre Tamata, o menino escravo hauçá, educado na França, mas tido por brasileiro, que veio a ser secretário do rei de Porto Novo e, mais tarde, quando o alafim de Oió decidiu fazer daquela cidade o seu cais de embarque de escravos, em detrimento de Ajudá, o seu mais importante mercador.[3](#)

Havia também africanos que as perseguições políticas empurravam para a Bahia. Entre esses eLivross, incluíam-se membros de famílias reais, e a maioria chegava escravizada. A fim de protegerem-se, mantiveram quase sempre suas identidades em segredo. Somente alguns de seus próprios conterrâneos sabiam que um camarada de cativeiro era de estirpe real. E, se se sentiam compelidos a desdobrar-se para lhe comprar a liberdade, mais obrigados ainda se viam em manter em sigilo quem realmente ele era. Mas havia príncipes — e isso era raro — que não tomavam tais precauções e não hesitavam em revelar, e talvez até mesmo para senhores ironicamente incrédulos, as suas verdadeiras identidades e as altas posições hierárquicas que ocupavam na África.

No fim do século XVIII, o famigerado traficante de escravos Archibald Dalzel contou-nos em poucas linhas a história de quem fora, até havia pouco, o jengen ou chefe do bairro Awhanjigo e, por algum tempo, o mais poderoso dignitário em Badagry.[4](#) Chamou-lhe Guinguém, tomando por nome pessoal o que era um título, [5](#) e grafando a palavra como a ouvia. Esse Guinguém ou jengen experimentou na Bahia dois tipos de vida diferentes. Primeiro, como estudante, quando jovem, provavelmente durante o governo de seu pai, que tivera o mesmo título. Com a morte deste, disputou a primazia em Badagry com um outro chefe, Sessou, saindo vitorioso do embate, em 1776. Mas, poucos anos depois, o akran, chefe do bairro de Ijegba, tornou-se a força dominante. E o jengen foi, em 1782, deposto e eLivros para o Brasil.[6](#) Vinte escravos foram embarcados no mesmo navio para garantir a sua subsistência,[7](#) o que confirmaria a sua condição de deportado político. Africanos livres que vinham para o Brasil frequentemente traziam consigo um certo número de escravos em vez de dinheiro. Os escravos podiam ser vendidos um a um, de acordo com as necessidades de seus donos, como se fossem traveller 's checks ou letras de câmbio.

Também conhecida é a história de Frukú, um filho ou neto do rei Agaja (c. 1716-

1740) do Daomé, que foi vendido como escravo pelo rei Tegbesu (1740-1774), juntamente com várias outras pessoas da sua linhagem. Fuku morou no Brasil durante 24 anos, até ser chamado de volta à África por seu amigo de infância e sucessor de Tegbesu, o rei Kpengla (1774-1789). No governo deste exerceu pelo menos uma função pública importante: como era fluente em português, teve a seu cargo o comércio com os estrangeiros no porto de Ajudá. Quando da morte de Kpengla, em 1789, Fuku, já agora

usando o nome adquirido no Brasil, d. Jerônimo, concorreu ao trono, contando, ao que consta, com amplo apoio popular, mas foi derrotado por Agonglo, que reinou até 1797. Após a escolha de Agonglo, Fuku desaparece dos registros.[8](#)

O rei Adandozan (1797-1818) também usou a escravatura nas Américas como um meio de banir seus inimigos políticos. Ele vendeu Nã Agontimé, a mãe do futuro rei Guezo (1818-1858), juntamente com muitas de suas acompanhantes, aos traficantes negreiros. Propôs Pierre Verger que Nã Agontimé tivesse criado o Querebetam de Zonadonu, ou Casa das Minas, em São Luís do Maranhão, onde são venerados todos os voduns dos reis de Abomé, desde o primeiro até Agonglo.[9](#)

Se a hipótese de Verger for correta, Nã Agontimé teve o nome mudado para Maria Jesuína, pois a tradição oral diz que assim se chamava a fundadora da Casa das Minas. O antropólogo Sérgio Ferretti, que há muitos anos estuda o Querebetam de Zonadonu, afirma que as velhas vodunsis jamais mencionam o nome africano da fundadora, e considera este como sendo um dos segredos da casa.

Elas não deixam de ressaltar, porém, que as que criaram o santuário eram todas africanas e chegaram ao Maranhão no mesmo navio. Ferretti sugere que, no caso de Mãe (ou Nochê) Maria Jesuína e Nã Agontimé não terem sido a mesma pessoa, a rainha poderia ter sido quem iniciou a primeira no sacerdócio.[10](#) É também possível que Mãe Jesuína fosse uma das parentas ou acompanhantes da rainha daomeana e tivesse sido colocada como chefe da Casa das Minas, a fim de permitir a Nã Agontimé manter incógnita a sua identidade.

O rei Guezo teria também vendido gente do palácio à Bahia. Como Mino, uma das esposas de Adandozan. Em Salvador, ela casou-se com Joaquim d'Almeida, um escravo que, depois de liberto, regressou à África e se tornou um grande traficante. Teria sido por isso que Joaquim d'Almeida, o

“Joquei”, se instalou em Aguié em vez de Ajudá, onde sua mulher estaria ao alcance de Guezo.¹¹ Um seu colega de cativo, Antônio Almeida, também retornou à costa africana, para comerciar com escravos. De nome verdadeiro Olufadé, ele era, ao que consta, filho de Olukokum, rei de Iseyin.¹²

Dois autoproclamados príncipes, que alardeavam o que eram ou queriam ser, chamaram-se Benvindo e Cândido da Fonseca Galvão, o segundo, filho do primeiro, também conhecido como Obá II da África. Benvindo era o nome brasileiro de um pretense filho ou neto do alafim Abiodun (1774-1789), de Oió. Vendido como escravo ao Brasil, no início do século XIX, Benvindo, após ser alforriado pelo seu dono, tentou fortuna nos campos de diamante da Bahia, onde Cândido veio a nascer.

No livro que dedicou a este último, Eduardo Silva¹³ descreve o seu personagem como um homem inteligente e fora do comum. Alto e forte, Cândido distinguiu-se como soldado durante a Guerra do Paraguai e voltou alferes dos campos de batalha. Estabeleceu-se no Rio de Janeiro e se tornou conhecido como um príncipe — um príncipe no exílio — não apenas dos iorubás (sobretudo dos que, vindos da Bahia, se congregaram num bairro que tomou o nome de “Pequena África”), mas também dos demais africanos e seus descendentes, fossem escravos, libertos ou homens livres. Em um dos artigos que costumava escrever para diferentes jornais sobre os problemas do país, da cidade e das camadas populares, ele deixou claro considerar-se “detentor do direito divino, por herança de (seu) avô Abiodun”, acrescentando: “omo-oba me je oba, o que significa: o filho de um rei é rei.”¹⁴

Do ponto de vista de alguns de seus contemporâneos, Cândido era um beerrão megalomaniaco, mas o imperador d. Pedro II não hesitava em recebê-lo no Palácio de São Cristóvão. Todos os sábados, o príncipe Obá II — seu pai, Benvindo, fora Obá I —, com seu grosso bigode, cavanhaque pontiagudo e pincenê acavalado no nariz, comparecia, de uniforme militar e com as condecorações a que tinha direito, à cerimônia do beija-mão. Durante o resto da semana, usava cartola, fraque preto e luvas brancas. Levava, ao mesmo tempo, uma bengala e um guarda-chuva — a bengala, uma marca de distinção social das elites brasileiras, e o guarda-chuva, uma prerrogativa do alafim. Mello Moraes Filho, que o conheceu pessoalmente, conta-nos que muitos negros ajoelhavam-se na rua, à

sua passagem, e que ele era sustentado por um tributo pago por aqueles que se

consideravam seus súditos.[15](#)

A queda e o exílio do imperador brasileiro representaram um grande golpe para o príncipe Obá II.

Com a Proclamação da República, ele sofreu não apenas desgosto, mas também humilhações, e, menos de oito meses depois, morreu no desamparo e na indigência. Escreve Eduardo Silva:

“Surpreendentemente, sua morte ocupou as primeiras páginas dos jornais do Rio, e quase todos os artigos sobre ele enfatizavam ‘a enorme tribo de seguidores’ e ‘a imensa popularidade’ do príncipe.” [16](#)

Inteiramente diferentes foram a vida e a morte de um outro príncipe, que adotou o nome brasileiro de José Custódio Joaquim de Almeida.[17](#) Ele chegou ao Brasil por volta de 1864, não como escravo, mas como um homem livre desterrado da pátria. Ignoram-se as razões por que veio para o Brasil.

Teria sido expulso por algum conflito político? Seria um fugitivo? Ou teria sido eLivros pelos britânicos? Custódio Joaquim afirmava repetidamente que recebia do cônsul britânico um estipêndio mensal em libras esterlinas, para que ficasse longe da África.

De onde seria ele? Seus contemporâneos gaúchos estavam convencidos de que provinha da Costa da Mina, o que não explica grande coisa, porquanto “Costa da Mina”, no Brasil dos séculos XVIII e XIX, incluía a Costa do Ouro e o golfo do Benim. Um negro da Mina podia ser um fante, gã, axante, gum, fom, evé, mahi, hauçá ou iorubá. Em alguns lugares, como no Rio de Janeiro, qualquer africano que não fosse de Angola, dos Congos, do Gabão ou de Moçambique podia ser chamado mina.

Tudo o que sabemos sobre Custódio Joaquim provém do que foi impresso nos jornais do Rio Grande do Sul, durante as primeiras décadas do século XX. De acordo com essas notícias, ele deixou a terra natal em 1862, quando tinha 31 anos de idade. Conhecido pelos africanos de Porto Alegre como o Príncipe de Ajudá, talvez não tivesse com essa cidade maior ou qualquer ligação. O título pode ter-lhe sido dado porque lá embarcou. Mas talvez fosse o líder de uma comunidade de imigrantes de Ajudá numa terra próxima, como as que existiam, semi-independentes, em quatro bairros de Badagry, uma delas comandada pelo jengen. Não resisto em imaginar que Custódio Joaquim se contasse entre os

chefes envolvidos na disputa entre o Reino Unido e a França pelo controle do golfo do Benim. Não seria assim coincidência ter ele partido da África alguns meses depois da anexação britânica de Lagos. E vários antes da de Badagry.

Custódio Joaquim só chegou ao porto de Rio Grande dois anos após haver saído da África Ocidental, o que significa não ter ele viajado diretamente para o Brasil. Pode ser que tenha ido primeiro à Grã-Bretanha ou talvez a Montevideu ou Buenos Aires, pois ambas as cidades possuíam fortes vínculos com os britânicos. Se assim tiver sido, é fácil explicar por que escolheu, no Brasil, morar no Rio Grande do Sul: bastava-lhe cruzar a fronteira.

Custódio Joaquim viveu na cidade do Rio Grande durante vários anos. Mudou-se depois para Bagé.

Nelas, fundou centros para a prática da religião africana, pois era um devoto do vodun Gum (ou do orixá Ogum). Tornou-se também famoso como especialista no uso de ervas medicinais.

Em 1901, Custódio Joaquim instalou-se em Porto Alegre. Adquiriu uma casa na rua Lopo Gonçalves, nº 496. Nessa mansão, morou com suas cinco filhas e três filhos — não se encontrando na imprensa da época referência alguma à sua mulher ou às suas mulheres. O bairro era habitado principalmente por imigrantes italianos e seus descendentes. Pouco a pouco, porém, velhos africanos e negros brasileiros começaram a estabelecer-se em volta da casa do príncipe, provavelmente por desejarem ficar perto do homem que consideravam seu líder. Com o passar dos anos, o número de pessoas que moravam na casa aumentou para 25 (sem incluir os empregados), formando uma espécie de pequena corte.

Atrás da casa, Custódio Joaquim mantinha uma coudelaria para cavalos de corrida. Ele se

considerava um grande especialista em cavalos e cuidava pessoalmente de seus animais. Todos os domingos, um ou mais de seus equinos tomavam parte nas corridas oficiais do Jockey Clube de Porto Alegre. Seu conhecimento de cavalos talvez seja uma indicação de que ele não era nativo do litoral africano, onde os cavalos eram virtualmente inexistentes, por causa da mosca tsé-tsé, mas, sim, da savana. É preciso lembrar, contudo, que, antes de chegar a Porto Alegre, Custódio Joaquim vivera 37

anos numa região famosa por seu amor aos cavalos e pela criação de equinos, e é

possível que tenha adquirido os gostos e habilidades de um gaúcho já no Brasil.

Custódio Joaquim tinha também um landô guardado num galpão, num galpão que, mais tarde, foi usado como garagem para o seu Chevrolet. Nessa época, não se viam mais do que uma ou duas dúzias de automóveis circulando pelas ruas de Porto Alegre, porque só as pessoas ricas tinham recursos para comprá-los. Custódio Joaquim, sem dúvida alguma, pertencia a esse grupo. Era proprietário de uma segunda casa, na praia da Cidreira, e nela costumava passar parte do verão, sempre rodeado por uma enorme quantidade de convidados.

Em sua casa de Porto Alegre, ele não apenas recebia muitos hóspedes e visitantes, como também abrigava pessoas com problemas financeiros ou de saúde. Continuava a tratar os doentes com ervas, apoiando-se na medicina tradicional africana. Nessa prática, teve, durante muito tempo, a assistência do filho de um imigrante alemão. O rapaz veio bater-lhe à porta como indigente, a pedir-lhe auxílio, e acabou por permanecer na casa, como uma espécie de agregado.

Todos os anos, por ocasião de seu aniversário, o Príncipe de Ajudá dava uma festa que durava três dias. Uma festa à africana. O governador do estado, Borges de Medeiros, comparecia sempre às comemorações. Após a Abolição da escravidão e da Proclamação da República, homens como Custódio Joaquim passaram a ter importância eleitoral. E Borges de Medeiros não ignorava que uma palavra favorável do Príncipe de Ajudá podia render-lhe um bom número de votos de brasileiros de ascendência africana.

Com mais de 1,83m de altura, forte, extrovertido e cheio de energia, Custódio Joaquim era fluente em inglês e em francês, mas, curiosamente, nunca chegou a falar um português perfeito. A maior parte do tempo vestia-se de preto, de acordo com a moda europeia; porém, em ocasiões especiais, usava trajes africanos ou uma mistura de roupas africanas e europeias do século XVIII, jamais omitindo sua condecoração britânica. Frequentemente, cobria a cabeça com um fez vermelho ou um gorro branco, com abas laterais que lhe cobriam as orelhas, semelhante a um gorro acã de couro; e, na maioria das fotografias, aparece fumando um grande charuto e usando um relógio de bolso, com uma pesada corrente de ouro.

O Príncipe de Ajudá morreu no dia 28 de maio de 1935, supostamente com mais de cem anos de idade. Sentia orgulho de sua idade avançada, que gostava de

alardear. Comemorou seu centenário com uma festa que foi considerada por um dos jornais da cidade como a mais fantástica jamais havida em Porto Alegre.¹⁸ Nesse dia, montou um de seus cavalos sem qualquer ajuda, para demonstrar que ainda era um homem forte. Teve um funeral de acordo com as tradições da África Ocidental: para estupefação de seus amigos católicos e brancos, a festa do enterro durou vários dias, com música, dança e banquetes.

Custódio Joaquim aplicou seu prestígio e riqueza para melhorar as condições dos africanos e de sua comunidade, num estado onde existia forte discriminação contra os negros. Graças à sua personalidade exuberante e carismática, e talvez, também, pelo fato de que se apresentava como membro da aristocracia, não foi simplesmente aceito, mas, sim, apreciado e até mesmo admirado pela sociedade dos brancos. Ninguém sabia a origem da sua riqueza, pois não possuía nenhuma outra ocupação visível, a não ser a de medicar com ervas e a de exercer uma liderança inquestionável na sua comunidade. É possível que recebesse, como alegava, um substancial estipêndio do governo britânico, mas não sabemos por que essa quantia lhe era devida, nem de que forma lhe era paga. Até

hoje, não encontrei prova de que o cônsul britânico em Porto Alegre ou as legações de Sua Majestade em Montevideú, Buenos Aires ou Rio de Janeiro o sustentassem. E nos arquivos do Foreign Office, em Londres, não vi menção a José Custódio Joaquim de Almeida ou a pagamentos feitos a uma personalidade africana em Porto Alegre.

É uma pena que, durante os 71 anos vividos por Custódio Joaquim no Brasil, ninguém pareça ter tido a curiosidade de pedir-lhe que narrasse a sua vida e se interessasse em escrevê-la. Não houve sequer um jornalista que lhe perguntasse o seu nome africano. Embora Nina Rodrigues e Manuel Querino, na Bahia, e Sílvio Romero, no Rio de Janeiro, fossem exceções, a maioria dos contemporâneos do Príncipe de Ajudá acreditava que os negros não tinham história. Para Sílvio Romero, era uma vergonha que os brasileiros não estudassem os africanos que tinham a viver a seu lado e a trabalhar em suas casas.¹⁹ Como se dedicava a recolher canções e histórias populares, muitas delas de origem africana, ele sabia o valor do que se estava a perder. Instou, por isso, com os estudiosos de idiomas e outros especialistas para que aprendessem dos ex-escravos, antes que esses morressem, tudo o que sabiam de suas línguas, de seus povos, de seus costumes e de suas terras.

Infelizmente para nós, o seu conselho não foi seguido.

1997.

NOTAS

[1](#) “A Bahia e as suas relações com o Daomé”, em *O Brasil e o colonialismo europeu*, São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasileira), 1956.

[2](#) Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX (trad. de Tasso Gadzanis de Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, Paris: Mouton & Co., 1968), São Paulo: Corrupio, 1987, p. 234-241 e 257-284.

[3](#) Ao que parece, John Adams conheceu Pierre Tamata na última década do século XVIII; ver *Remarks on the Country Extending from Cape Palmas to the River Congo*, Londres, 1823, p. 82-87. Ver também Pierre Verger, *ob. cit.*, p. 186-188; A. Akindele e C.

Aguessy, *Contribution a l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto Novo*, Dacar: Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 1953, p. 73 e 137; e Alain Sinou e Bachir Oloude, *Porto Novo, Ville d'Afrique noire*, Marseille, 1988, p. 73.

[4](#) *The History of Dahomy, an Inland Kingdom of Africa*, Londres: Frank Cass, 1967 (a 1ª ed. é de 1793), p. 181.

[5](#) Robin Law, “A Lagoonside Port on the Eighteenth-Century Slave Coast: the Early History of Badagry”, *Canadian Journal of African Studies*, v. 28 (1994), nº 1, p. 42.

[6](#) Robin Law, *ibidem*; I.A. Akinjogbin: *Dahomey and its Neighbours, 1784-1863*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 165; Caroline Sorensen, *Badagry 1784-1863: the Political and Commercial History of a Pre-Colonial Lagoonside Community in South West Nigeria*, tese de doutorado, Universidade de Stirling, 1995.

[7](#) Archibald Dalziel, *loc. cit.*

[8](#) Archibald Dalziel, *ob. cit.*, p. 223; I.A. Akinjogbin, *ob. cit.*, p. 116, 171 e 178.

[9](#) “Le Culte des Vodoun d'Abomey aurait-il été apporté à Saint-Louis de

Maranhon par la mère du roi Ghézo?” Les Afro-américains, Dacar: Mémoires de l’Institut Français d’Afrique Noire, n° 27, Dacar, 1953, p. 157-160.

[10](#) Sérgio Ferretti, Querebetam de Zonadonu: um estudo de antropologia da religião da Casa das Minas, dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 1983, p. 44.

[11](#) Fio Agbanon II, Histoire de Petit-Popo et du Royaume Guin, Paris / Lomé: Dathala / Haho, 1934, p. 84.

[12](#) Conforme Milton Guran, Agudás, os “brasileiros” do Benim, por publicar (foi editado no Rio de Janeiro, pela Nova Fronteira, em 2000); a referência aparece na p. 87.

[13](#) Prince of the People: the Life and Times of a Brazilian Free Man of Colour, trad. de Moyra Ashford, Londres: Verso, 1993; edição brasileira: Dom Obá II d’África, o príncipe do povo, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

[14](#) O Carbonário, 12 de junho de 1886, cit. por Eduardo Silva, ob. cit., p. 110.

[15](#) Festas e tradições populares do Brasil, Rio de Janeiro: H. Garnier, 1901, p. 536.

[16](#) Ob. cit., p. 2.

[17](#) Devo meu interesse por José Custódio Joaquim de Almeida e as informações básicas sobre sua vida a um excelente artigo em duas partes da autoria de Amaro Júnior, “Um príncipe africano morou na Lopo Gonçalves...”, publicado por um jornal de Porto Alegre. Os recortes com o artigo, sem indicação do periódico e sem data, foram-me enviados por Álvaro da Costa Franco.

[18](#) A Federação, Porto Alegre, 30 março 1935, cit. por Amaro Júnior: “Um príncipe africano morou na Lopo Gonçalves.”

[19](#) Sílvio Romero, Estudos sobre a poesia popular do Brasil, Rio de Janeiro, 1888, p. 10-11.

[Comprando e vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do século XIX](#)

No dia 22 de setembro de 1869, o conde de Gobineau, na época minis-tro da

França no Brasil, escreveu num relatório político para o Quai d'Orsay¹ que os livreiros franceses Fauchon e Dupont costumavam vender todos os anos, em sua loja no Rio de Janeiro, quase cem exemplares do Alcorão. Embora muito caro (entre 36 e 50 francos franceses), o livro era comprado quase que exclusivamente por escravos e ex-escravos, que tinham de fazer grandes sacrifícios para adquiri-lo.

Alguns deles compravam o livro à prestação, e levavam um ano para pagá-lo. Como os Alcorões eram escritos em árabe — e à mão, pois, naquela época, não eram ainda impressos (e para este fato me chamou a atenção John O. Hunwick) —, Fauchon e Dupont importavam também gramáticas daquele idioma, com explicações em fran-cês, pois os escravos e ex-escravos desejavam aprender o árabe, a fim de ler e compreender o livro sagrado no original.

Quase certamente, a livraria tinha Gobineau como um bom freguês. E um freguês especial.

Representante diplomático da França, era também um ficcionista muito conhecido e autor de uma obra polêmica, o famoso *Essai sur l'inegalité des races humaines*. Na loja de Fauchon e Dupont, ele provavelmente obtinha a maioria dos últimos lançamentos franceses. Devia passar por lá todas as semanas, de modo que os dois livreiros pronto perderam o receio de falar-lhe sobre a venda de livros (em especial de livros proibidos) aos escravos. Gobineau recebeu a informação da melhor das fontes, portanto, e não tinha motivo para inflar o número de exemplares do Alcorão que eram vendidos no Rio de Janeiro: cem cópias e todas elas em árabe. Ainda que, para não sair de seus hábitos, Gobineau exagerasse, e Fauchon e Dupont não vendessem mais do que a metade, cinquenta Alcorões já era uma boa quantidade, a indicar, primeiro, que o número de islamitas africanos ou descendentes de africanos na capital do Império era, naquela época, muito maior do que as aparências poderiam sugerir e, segundo, que eram islamitas estritos, pois não aceitavam o livro sagrado em nenhuma outra língua exceto aquela em que o recebeu Maomé.

Talvez muitos dos compradores do Alcorão não fossem capazes de o ler, mas queriam possuí-lo como o repositório da palavra de Deus, como um objeto de prestígio, como uma fonte de poder sobrenatural ou como um símbolo material da fé. De acordo com dois agudos observadores — Nina Rodrigues, no final do século XIX, em Salvador, e João do Rio, nos primeiros anos do século XX, no Rio de Janeiro —, a primeira coisa que chamava a atenção de quem visitasse a

residência de um islamita eram os livros religiosos dispostos sobre a mesa.² A maioria dos muçulmis, muxurumins ou malês (como os negros muçulmanos eram conhecidos pelo povo dos orixás, pelos adeptos da umbanda e pelos católicos) podia ler o Alcorão ou desejava ser capaz de o ler. Os livros de gramática importados por Fauchon e Dupont deviam ter por principais compradores a gente jovem que se estava educando nas doutrinas e nos ritos da fé.

João do Rio era um excelente repórter, mas não tinha o menor respeito ou apreço pelas práticas religiosas dos africanos e de seus descendentes, nem por qualquer outra religião; era irônico e crítico em relação a todas elas. Essa circunstância dá ao que escreveu sobre o islamismo no Rio de Janeiro um toque especial de autenticidade. Não duvido, por isso, de suas palavras, quando nos conta que os rapazolas tinham de estudar com afinco, se queriam tornar-se clérigos ou alufás, e que na cidade havia pessoas capazes de ensinar-lhes o Alcorão e de examiná-los sobre o que tinham aprendido. Um de seus informantes afirmara-lhe que o candidato aprovado era conduzido em triunfo,

a cavalo, pelas ruas de um subúrbio distante, acompanhado pelos fiéis.

João do Rio confirma, a respeito dos maometanos no Rio, o que Nina Rodrigues escrevera sobre os maometanos na Bahia: que formavam uma comunidade quase fechada. Nina Rodrigues errou, porém, ao reagir com incredulidade ao que o imame de Salvador e vários outros moslins lhe haviam dito: que, no Rio, os muçulmis estavam igualmente bem-organizados, possuíam uma mesquita e realizavam publicamente, sem disfarce, algumas festividades e cerimônias. Mais tarde, ele obteve a informação suplementar de que a mesquita à qual os negros tinham acesso era mantida pela comunidade árabe. Esta última informação, sobre ser a mesquita pública mantida pelos árabes, é que estava equivocada. Até o final do século XIX, o número de imigrantes do Império Otomano recebido pelo Brasil foi insignificante: somente 3.023, de 1846 a 1889, ³ e quase todos cristãos sírios e libaneses que fugiam das perseguições turcas.

Roger Bastide também se mostrou incrédulo em relação à existência de uma mesquita no Rio de Janeiro e de uma outra em São Paulo.⁴ Com certeza não havia um edifício público dedicado ao islame. Os machacalis (da palavra hauçá masallachi?) ficavam provavelmente nas residências dos imames ou de alguns alufás. No Rio do início do século XX, o principal machacali situava-se na rua Barão de São Félix, na casa do imame. Nem poderia ser de outro modo na

segunda metade do Oitocentos, pois as leis do Império do Brasil (especialmente o Código Penal de 1830) proibiam os ritos de todas as religiões, exceto a católica, em qualquer “edifício que tivesse alguma forma exterior de templo”. Foi só em 1870, para atender ao pedido dos imigrantes alemães, que os cultos protestantes foram aceitos como legais pelo Estado. Até essa data, não havia templos públicos protestantes no Brasil, nem uma só sinagoga que se mostrasse como tal, embora seus cultos fossem tolerados, sempre que de portas fechadas. Portanto, aquilo a que os informantes de Nina Rodrigues estavam aludindo como sendo uma mesquita era, provavelmente, a morada do imame, onde os fiéis se reuniam às sextas-feiras, para orar juntos. Mas era, sem dúvida alguma, uma mesquita, uma casa de oração, um espaço dedicado ao fervor religioso, similar a um machacali da Salvador de Nina Rodrigues: a casa do lemano Luís, no nº 3 da rua Alegria.⁵

Gobineau é claro: como não se aceitava, no Império do Brasil, a prática do islamismo, os moslins tentavam ocultar sua fé verdadeira e simulavam ser cristãos. Quando se perguntava por seus correligionários a quem se sabia ser muçulmano, a resposta era, quase sempre, a de que não passavam de uns poucos, de uma minoria insignificante, e que se contavam pelos dedos das mãos.

Mesmo depois da Abolição e da Proclamação da República, continuaram os maometanos a insistir em que não possuíam expressão numérica importante, bem como em manter discrição sobre sua crença. E tinham um passado de razões para isso.

Uma pesquisa nos arquivos da polícia do Rio de Janeiro, São Luís, Recife, Salvador e outras cidades brasileiras trará à luz dados importantes sobre o tipo de perseguições que sofreram, durante o Império, as pessoas suspeitas de islamismo. A pesquisa também revelará a completa ignorância dos funcionários policiais sobre o islame. Na opinião deles, os moslins, além de serem difíceis e irritantes de lidar, formavam uma facção insubmissa e perigosa, sempre propensa a antagonizar as autoridades e a rebelar-se.

Algumas das ações repressivas contra os muçulmanos repercutiam na imprensa, embora raramente, porque os vexames contra escravos ou ex-escravos eram matéria de rotina. Nos jornais do século XIX, podemos encontrar, porém, aqui e ali, bons exemplos das suspeitas e perseguições que recaíam sobre os islamitas. Assim na edição de 21 de setembro de 1853 do diário fluminense Correio Mercantil, na qual se publicou um artigo da autoria de um correspondente em

Pernambuco, [6](#)

com a seguinte história. No começo do mês, a polícia do Recife prendera um grupo de africanos que, sob a liderança de um alufá nagô, um certo Rufino, chamado Abuncare em sua terra natal, estava formando “uma nova seita religiosa”. Com Abuncare foi encontrado “um livro, que ele declarou” —

escreve incredulamente o jornalista — ser “o Alcorão”, bem como “muitas folhas de papel escritas em hebraico” (sic). A polícia contou-lhe que Abuncare, um liberto, era muçulmano dos mais fanáticos, e de uma tal maneira, que, quando alguém contestava suas crenças, reagia com violência. O

correspondente acrescentava que Abuncare merecia a prisão, porque era um vadio e “explorava” seus correligionários, “obrigados” a arcar com sua manutenção. E assim concluía: por causa desse adepto de Maomé, Recife passou vários dias em estado de alarme, pois muita gente acreditava que uma rebelião de escravos estava sendo preparada pelos muçulmanos.

Na correspondência da semana seguinte, o mesmo jornalista nos informa de que Abuncare recuperara a liberdade, uma vez que as autoridades judiciárias nada haviam encontrado nas suas atividades religiosas que pudesse significar perigo para a ordem pública. O jornalista reagiu com indignação, sugerindo que Abuncare fosse imediatamente mandado de volta à África, a fim de impedir-se que continuasse a contaminar outros escravos e libertos com suas nocivas ideias religiosas.[7](#)

Roger Bastide, assim como, antes dele, Arthur Ramos, [8](#) tinha dúvidas sobre o islamismo dos chamados muçulmis. Ambos opinavam não serem esses negros verdadeiros muçulmanos, porém tão somente adeptos de uma espécie de sincretismo do islame com crenças e práticas pagãs, um sincretismo que tinham trazido consigo da África. É curioso observar como esses dois autores, que sempre olharam com benevolência para o catolicismo popular, se mostram severos no julgamento sobre o que deveria ser um verdadeiro muçulmano. E é mais interessante ainda verificar que apresentam como provas de sincretismo práticas reguladas ou aceitas por ramos do islame, como a feitura de grigris, as pequeninas bolsas de couro contendo versículos do Alcorão, a salat al-istisqa’

ou oração pela chuva, a crença nos jinns e as tabuinhas de escrever ou atôs (de allo, em hauçá?), com versículos do Alcorão que se lavavam, sendo a água, em

seguida, bebida pelos fiéis.

João do Rio não era antropólogo nem sociólogo. Tampouco estava obcecado, como tantos eruditos, no Brasil e em Cuba, com os problemas da aculturação, da contra-aculturação e do sincretismo. Escreveu sobre o que viu e o que lhe contaram. Seus moslins, assim como os de Manuel Querino e Nina Rodrigues, tentavam, num ambiente hostil, cumprir seus deveres religiosos com devoção e rigor. É verdade que, depois da Abolição e da República, cessou, pelo menos no Rio de Janeiro, a perseguição aos muçulmanos. A polícia do Rio tratava-os com mais consideração do que aos devotos da umbanda e do candomblé,⁹ cujo ruidoso toque de tambores provocava muitas vezes reações negativas e protestos dos vizinhos.

Na capital da República, de acordo com João do Rio, os moslins africanos possuíam um imame ou lemano (que morava na rua Barão de São Félix), cádis ou alikalis (outra palavra hauçá, alkali), juízes substitutos e oficiantes que dirigiam as preces coletivas e cerimônias. Praticavam a circuncisão (kola), jejuavam no Ramadã e mantinham mais de uma esposa. Eram estritos no rezar as orações diárias (kissium) e no cumprir as abluções rituais, algumas vezes vestidos de abadá, a túnica branca, com um gorro vermelho, o filá, na cabeça. À noite, não largavam o rosário (tessubá) das mãos. João do Rio não menciona que matassem carneiros no Id al-Adha e no Id al-Fitr, mas provavelmente o faziam, como aparecem registros em Nina Rodrigues¹⁰ e Manuel Querino¹¹, na Bahia. Realizavam também, ainda que discretamente, alguma catequese, pois, como nos informa Nina Rodrigues, ¹²a mulher do lemano de Salvador nascera no Brasil e convertera-se ao islamismo no Rio de Janeiro, onde morara durante algum tempo.

Em seu relatório, Gobineau escreve que todos os africanos moslins eram minas, denominação que no Rio de Janeiro e outras regiões do Sul do Brasil significava qualquer africano que não fosse banto ou qualquer um que tivesse embarcado entre a costa do Senegal e os Camarões. Ele também menciona que um bom número dos africanos muçulmanos de Salvador, ao se tornarem livres, regressavam à África, mas que outros preferiam emigrar para o Rio de Janeiro. Quarenta anos mais

tarde, João do Rio confirmaria a informação de Gobineau: muitos dos moslins do Rio de Janeiro provinham da Bahia. É possível que quisessem não apenas ficar longe de seus antigos donos, mas também escapar de constrangimentos

peçoais, da desconfiança e das perseguições que se seguiram às revoltas das primeiras quatro décadas do século XIX.

Ao chegar ao Rio, esses baianos já encontraram muitos minas, desembarcados pelos navios negreiros diretamente da costa africana. E outros, trazidos do Nordeste, para serem vendidos no Rio de Janeiro e em São Paulo, durante o auge do café. Esse comércio inter-regional começou por volta de 1830, aumentou depois de 1850 e atingiu suas cifras mais elevadas nos anos 1870.¹³ Em consequência dessa migração forçada, uma área de predomínio banto como a província do Rio de Janeiro presenciou, durante cinco décadas, o crescimento numérico dos chamados minas: não somente iorubás, mas também fons, hauçás, gãs, guns, evés, baribas, fantes, bornus, nupes, grunces, mahis e mandingas. Alguns deles eram muçulmanos.

Antes mesmo da Abolição, os cativos e libertos que chegavam do norte ao Rio de Janeiro começaram a formar comunidades conforme a terra de origem, não na África, mas no Brasil. Os da Bahia, sobretudo os iorubás ou nagôs, mas também os outros, procuravam instalar-se num mesmo bairro, em volta ou perto da casa de um homem ou de uma mulher de prestígio — de uma ialorixá, de um babalorixá ou de alguém que tivesse chegado antes e fosse considerado como bem-sucedido, social ou economicamente. Na virada para o século XX, um grande número de famílias da Bahia morava num pedaço do Rio de Janeiro, junto à Praça 11, chamado Pequena África. Nessa Pequena África, os moslins concentraram-se em algumas poucas ruas: São Diogo, Barão de São Félix, do Hospício, do Núncio e da América.¹⁴

Buscavam os muçulmanos viver reunidos nos mesmos logradouros. Mas o que decidia o local onde se fixava uma família não era ser crente nos orixás, nem muçulmano, católico, iorubá, jeje ou hauçá, porém, sim, ter vindo de Salvador, fazer parte daquilo que podemos definir como diáspora baiana. Foi a partir dessa nova identidade que novas teias de solidariedade se teceram. Era por intermédio de Salvador que se importavam de Lagos ou de Ajudá nozes-de-cola, cauris, azeite de dendê, sabão e pano da costa. Passou-se, assim, no Rio de Janeiro, algo muito semelhante ao que acontecera com os africanos que retornaram do Brasil à África, e formaram em Acra, Anexô, Ajudá, Badagry, Porto Novo e Lagos os seus bairros próprios, e desenvolveram uma nova identidade grupal, a de “brasileiros”.

Os negros islamitas nunca foram tão numerosos no Rio quanto em Salvador,

onde, de acordo com Nina Rodrigues, um em cada três dos velhos africanos, antes da insurreição de 1835, era maometano.¹⁵ Na época de Gobineau, o islame contava, porém, com um volume de adeptos suficiente para adquirir algumas dezenas de exemplares do Alcorão por ano e tornar o livro sagrado o best-seller da livraria de Fauchon e Dupont. Três décadas e meia mais tarde, já não havia mercado para novos Alcorões no Rio de Janeiro. Quando João do Rio escreveu seus artigos de jornal sobre as religiões da capital da República, o número de moslins havia diminuído consideravelmente. Talvez parte da informação que compilou já pertencesse ao passado. A um passado recente, mas passado. Foi ele contemporâneo de alguns moslins que se tornaram figuras lendárias na história do Rio de Janeiro

— entre os quais o morador de um prédio de dois andares, o 191, na Praça 11, Assumano Mina do Brasil, famoso não só como alufá, mas também por ser um homem belíssimo —, porém a antiga comunidade muçulmana já começava a desaparecer.

Muitos de seus membros foram mandados de volta para a Costa africana pelas autoridades brasileiras, outros retornaram à África por vontade e iniciativa próprias, por não aceitarem continuar a ser governados por infiéis, ou descontentes com as restrições que seus cultos sofriam no Brasil, ou insatisfeitos com a desconfiança, misturada a uma espécie de medo e respeito, que os muçulmis inspiravam aos outros negros. A maioria morreu. Alguns deles, já na velhice, experimentaram a

desilusão de ver filhos e netos abandonarem, pouco a pouco, o islamismo e se juntarem a outros grupos religiosos. Tal como aconteceu em Salvador, onde alguns velhos moslins se queixaram a Nina Rodrigues de que seus descendentes estavam trocando o islame pelos cultos dos orixás e pelo catolicismo.¹⁶

Com o término, no início do século XX, das conexões marítimas diretas entre Salvador e Lagos, os islamitas que viviam no Brasil perderam inteiramente o contato com seus correligionários na África. Tornaram-se cada vez mais isolados e herméticos, a ressentir-se da rejeição dos demais negros e obrigados, para serem aceitos, a fingir o que não eram e a adotar alguns dos comportamentos dos infiéis.

No Rio, como na Bahia e noutros lugares do Brasil, os muçulmis desprezavam a religião dos orixás e seus seguidores, e os adeptos dos orixás zombavam das

práticas religiosas dos moslins.

Embora os islamitas fossem geralmente respeitados como pessoas sérias e virtuosas, eram também temidos pelo segredo que os cercava. Não obstante, faziam parte, no Rio, da mesma diáspora, viviam entre os baianos de outras denominações religiosas e era no meio deles que escolhiam mulheres e maridos. Quase desde o princípio, os moslins menos estritos se misturaram e fraternizaram com os baianos de outras religiões: iam às suas festas, inclusive aos bailes e às rodas de samba, embora nunca tomassem bebidas alcoólicas nem comessem feijoada, porque continha carne de porco. Seus filhos e filhas viam-se, entretanto, obrigados a escolher entre ser parte de uma minoria sob suspeita ou aderir aos valores comuns do grupo dentro do qual viviam. Por isso, alguns dos que tinham sido criados como moslins acabaram por converter-se à religião dos orixás, à umbanda, ao catolicismo, ao evangelismo ou ao espiritismo.

A senhora Carmen Teixeira da Conceição serve de exemplo. Nascida em 1877, ela foi para o Rio de Janeiro em 1893, onde continuou a praticar a religião muçulmana. Já adulta, tornou-se cristã.

Talvez se tenha sentido sem forças para seguir o islame em solidão e segredo. Talvez necessitasse de companhia na fé. Monoteísta, juntou-se aos que eram como ela, ainda que lessem um outro Livro.

Morreu como católica devota, e das mais devotas, pois era membro de cinco confrarias religiosas e, por mais de cinquenta anos, assistiu, todos os domingos, a duas missas. Apesar disso, numa conversa de fim de vida, os seus olhos marejaram-se de lágrimas, ao recordar a sua crença de menina e moça e os velhos muçulmanos do Rio de Janeiro.[17](#)

1998.

NOTAS

[1](#) Arthur de Gobineau et le Brésil: correspondance diplomatique du Ministre de France à Rio de Janeiro, ed. por Jean-François de Raymond, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1990, p. 143-148.

[2](#) Nina Rodrigues, Os africanos no Brasil, ed. revista e prefaciada por Homero Pires, São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasília), 1932, p. 96; João do Rio, As religiões no Rio, Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976 (a 1ª ed. é de

1902), p. 23.

[3](#) J. Fernando Carneiro, *Imigração e colonização no Brasil*, Rio de Janeiro: Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil, 1950, mapa defronte à p. 60.

[4](#) *As religiões africanas no Brasil* (tradução de *Les Religions africaines au Brésil* por Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbuhl), São Paulo: Livraria Pioneira Editora / Editora da Universidade de São Paulo, 1971, v. 1, p. 205.

[5](#) *Os africanos no Brasil*, p. 95.

[6](#) Manolo Florentino chamou-me a atenção sobre esta matéria publicada pelo *Correio Mercantil*.

[7](#) *Correio Mercantil*, Rio de Janeiro, 28 de outubro de 1853.

[8](#) *O negro brasileiro*, Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Editora Massangana, 1988 (a 1ª edição é de 1934), p. 66-72; *As culturas negras do novo mundo*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946 (1ª ed., 1936), p. 314-329; *Introdução à antropologia brasileira*, Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1943, v. I, p. 410-432.

[9](#) Conforme disse d. Carmen Teixeira da Conceição, que tinha 105 anos de idade quando falou com João Baptista M. Vargens e Nei Lopes, *Islamismo e negritude*, Rio de Janeiro: Setor de Estudos Árabes da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1982, p. 76.

[10](#) Ob. cit., p. 92.

[11](#) *Costumes africanos no Brasil*, 2ª ed., Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Editora Massangana, 1988, p. 71 (este texto foi publicado pela primeira vez em 1916).

[12](#) Ob. cit., p. 95.

[13](#) Evaldo Cabral de Mello, *O norte agrário e o Império*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 28 e 39.

[14](#) Roberto Moura, *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*, 2ª ed., Rio

de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro /

Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1955, p. 133.

[15](#) Os africanos no Brasil, p. 94.

[16](#) Ibidem, p. 96.

[17](#) João Baptista M. Vargens e Nei Lopes, ob. cit., p. 75-76.

[A propósito do frevo](#)

Tendo por epígrafe uma frase tirada do Esmeraldo de Situ Orbis, de Duarte Pacheco Pereira (“A experiência é a madre das coisas, e por ela soubemos radicalmente a verdade.”), escrevi, há mais de 15 anos, uma breve nota sobre a origem do frevo. Nela manifestava a minha discordância de Pereira da Costa e Valdemar de Oliveira quanto a ser o frevo uma invenção pernambucana. O meu argumento era um só, e muito simples: eu ouvi tocar e vi dançar o frevo, em outubro de 1972, em Yamoussoukro, na Costa do Marfim. E também ali o dancei.

Foi numa festa em homenagem ao presidente Houphouët-Boigny. Um pequeno grupo de músicos, com sansas, tambores e pífaros, e de rapazes vestidos de pantera ou leopardo começou a tocar e a bailar o que era indubitavelmente um frevo e me disseram ser uma dança de máscaras senufo. Os brasileiros presentes não escondemos o nosso entusiasmo. Este foi tão evidente, que Houphouët-Boigny ordenou a uma banda militar que executasse de novo a música. Com tarois, metais e madeiras, o frevo marfiniano ficou igual ao recifense. E caímos no passo.

Não foram poucos os meus amigos pernambucanos — a começar por João Cabral de Melo Neto

— que me manifestaram o seu desacordo. O frevo surgira no Recife, na passagem do século XIX

para o século XX, e sua história era bem conhecida. Eu tinha ouvido e visto mal. Ou fora traído pela mania de andar atrás de raízes africanas. Há pouco, porém, respirei aliviado e senti a necessidade de voltar ao assunto. Da sua universidade na Grã-Bretanha, onde há mais de trinta anos leciona história da África,

escreveu-me, em 28 de janeiro, Paulo Fernando de Moraes Farias, o grande africanólogo brasileiro, respeitado internacionalmente, para contar-me que também ele, por volta de 1966, assistiu, em Abidjã, na Costa do Marfim, durante uma festa de casamento de malineses, a uma dança que o deixou “convencido de que o frevo veio da África Ocidental”. Infelizmente, estava sem gravador e não pôde fixar a música.

Há sempre a hipótese de que aquilo que nos pareceu, a Paulo Fernando de Moraes Farias e aos brasileiros que estavam comigo naquela manhã em Yamoussoukro, ser um frevo, tenha ido do Brasil para a África com os ex-escravos retornados, do mesmo modo que a burrinha ou o bumba meu boi, o samba, o violão, o pandeiro e o prato e faca. Não conheço, porém, exemplo de novidade brasileira que se tenha incorporado ao universo das máscaras africanas. Ninguém confunde o “boi” dançado em Lagos, na Nigéria, com uma tradição iorubana; todos sabem que é uma festa dos agudás, amarôs ou descendentes de brasileiros.

Por outro lado, não ignoramos terem sido poucos os escravos trazidos para o Brasil diretamente da Costa do Marfim. Mas sabemos também não ser infrequente que num só barco viesse todo um grupo da mesma origem e de uma enorme distância do porto de embarque. Cativos do norte da Costa do Marfim ou do sudoeste do Mali certamente foram embarcados em Porto Galinhas, Acra, Anexô e Cacheu. Um punhado de escravos que trouxesse consigo uma música e uma dança com a vibração da que me disseram ser senufo não teria dificuldade em com ela contagiar os demais.

Seja como for, é urgente que um musicólogo brasileiro vá à Costa do Marfim e ao Mali, em busca do frevo ou do que pode ser o começo do frevo. Que vá depressa! O quanto antes. Enquanto há grupos vestidos de leopardo e a tocar sansas e pífaros. Pois também na África a guitarra elétrica e a música comercial já fazem os seus estragos e expulsam a tradição para o fundo dos sertões.

1999.

[Sobre a rebelião de 1835, na Bahia](#)

Desde a publicação do belo livro de João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*,¹ e de sua tradução em inglês, com o texto bastante ampliado, *Slave Rebellion in Brazil: the Muslim Uprising of 1835*

in Bahia, [2](#) tornaram-se poucos os que continuam a acreditar que o chamado levante dos malês, em 1835, foi, como se deduziu de Nina Rodrigues, um jihad islâmico. Eu sou um desses poucos que não foi vencido pelos argumentos de João José Reis e aqui digo por quê.

Para contar a história daquela rebelião — o que fez de modo convincente e apaixonante —, Reis revirou não só os documentos a que já tinham tido acesso os que antes dele trataram do assunto, como Nina Rodrigues,[3](#) Etienne Ignace Brazil[4](#) e Pierre Verger[5](#), mas muitos papéis mais, e os sopesou demoradamente, e os leu e releu com olhos habituados à Bahia do século XIX, e lhes interpretou as vozes e as intenções com a excepcional inteligência que tem da escravidão, do escravismo brasileiro e do negro baiano. As personagens de seu relato transitam pelas páginas de seu livro com tamanha naturalidade, que não estranharíamos se, a um levantar de pálpebras, as víssemos numa rua de Salvador. Ou se, ao espiar por uma fresta de porta ou de janela, topássemos um punhado de homens descalços prosternados na direção de Meca.

Não me rendi à tese de Reis, porque tudo em seu livro me endereça à guerra santa. Procura os possíveis ideólogos, articuladores e chefes do levante, e encontra muçulmanos. Vai ver os mortos, feridos e presos, e dá com islamitas, vestidos de islamitas. Nos corpos e guardados dos revoltosos, os rosários são moslins, e os amuletos, os livros e os demais escritos estão em árabe. O próprio Reis me dirige os passos. Ele escreve: na conspiração de 1807 e nas rebeliões anteriores (as de 1809, 1814, 1826, 1827 e 1828), “especialmente as tidas como hauçás”, “não há provas de que tenham sido”

os islamitas os seus “autores exclusivos ou sequer” a sua “vanguarda privilegiada”. Para rematar:

“Em 1835 foi diferente. [”6](#) E explica: “Se quisermos definir resumidamente o movimento de 1835, podemos dizer que a conspiração foi malê e o levante foi africano” (os grifos são de Reis).[7](#)

Ele é claro: não nega a hegemonia dos muçulmis no grupo rebelde; nega — fico com suas palavras — a sua solidão, a sua exclusividade. Uma vanguarda muçulmana, responsável pela idealização e o início da revolta, mobilizaria amigos e simpatizantes, algumas horas prévias à eclosão do movimento ou no calor da própria luta; outros africanos, que nada tinham com Maomé, cafres cultuadores de orixás, nela se lançariam por moto próprio.[8](#) Embora o núcleo da

insurreição fosse malê, os nagôs formavam o grosso dos revoltosos.⁹ A solidariedade étnica, bem como a condição de africano e de escravo, teriam sido determinantes na mobilização dos que saíram armados às ruas. “A rebelião”, restituo a palavra a Reis, “baseava-se no princípio de que todo africano representava um aliado potencial”, uma “interpretação” que “se choca frontalmente com a opinião de quem viu (e vê) nela nada mais que um jihad, a clássica guerra santa muçulmana contra infiéis de todas as cores e origens” e de quem “atribuiu aos rebeldes o plano de ‘massacrar... os africanos fetichistas’ junto com os brancos e crioulos” ¹⁰

Sucedem que o jihad, que os juristas muçulmanos, a partir de certas passagens do Alcorão,¹¹

apresentam como dever do crente, toma feitios distintos conforme o lugar, a época e as circunstâncias políticas, só vez por outra se encaixando no modelo ideal por eles figurado. No caso da guerra santa que o Shehu (ou Xeque) Usuman dan Fodio (Osmã den Fodio, Uthman dan Fodio,

Uthman dan Fodiye, Usman ibn Fudi, Ousmane dan Fodio) desatou, no início do século XIX, na Hauçalandia, e à qual Nina Rodrigues vinculou as insurreições malês na Bahia, ela não excluiu a adesão de incréus, pois foi ao mesmo tempo, para muitos que dela participaram, uma revolução dos fulas, fulanis, pulos ou peuls contra o domínio hauçá — e como um movimento expansionista fulani a viram em Bornu.¹² Foi uma revolução liderada por fulas islamitas zelosos contra os reis hauçás, cujo islamismo aqueles tinham por falso, mas a ela se agregaram os fulanis que não eram muçulmanos. Se os fulas urbanizados eram quase todos islamitas, e em sua maioria muçulmanos devotos, grande parte dos fulas nômades, mais numerosos, continuava a praticar sua religião tradicional. Eram, portanto, cafres, mas nem por isso o Shehu, ao lançar-se à luta contra os sarquis hauçás, os hostilizou, combateu ou massacrrou, antes os aceitou como aliados, se é que não procurou atraí-los para os seus exércitos. Suas tropas, portanto, contaram desde o início com participação não muçulmana, e — devolvo a palavra a João José Reis, pois o que ele escreve sobre o levante baiano de 1835 se aplicaria ao jihad de Usuman dan Fodio —, se nele o islame foi a linguagem e a ideologia predominantes, outros elementos também contribuíram para a mobilização de gente, entre eles a solidariedade étnica.¹³ Na Hauçalandia, a fula ou fulani. Na Bahia, a nagô ou iorubá. E não se pensaria em negar ao movimento do Shehu a condição de guerra santa pelo fato de nele se incluir gente de fora da comunidade moslim.

Usuman dan Fodio combateu os pagãos, os idólatras, os incrédulos. Sua principal preocupação — e disto dá testemunho o seu grande tratado *Ihya alsunna wa-ikhmad al-bid'a* (Revivescência da ortodoxia e extinção da inovação) — era, contudo, regenerar o islame, purgá-lo das práticas e superstições que a ele se haviam colado no Bilad al-Sudan, despi-lo da mistura com o politeísmo¹⁴ e seguir à risca a Suna, o “caminho” ou “usança do Profeta”. Não descurava do proselitismo entre os que desconheciam a verdade do islame, mas se tinha como o mujaddid, o restaurador da fé que aparece de século em século, a preparar a vinda do Mádi e com ela o fim do tempo. O Shehu e seus seguidores acreditavam que ele seria o último mujaddid, o décimo primeiro califa, e, durante algum tempo, consideraram iminente o advento do Mádi. ¹⁵ Porque tinha como primeiro objetivo regenerar o islame, Usuman dan Fodio, desde antes de sua hégira em Gudu, identificara nos sarquis e na aristocracia hauçá os principais inimigos da fé, uma vez que se diziam moslins, mas não aplicavam em seus domínios a xariá, permitiam batuques e danças, não velavam as mulheres, fechavam os olhos ao politeísmo e aos costumes pagãos que tinham à sua roda, e até em seus palácios, e escravizavam muçulmanos.

Os pastores nômades fulas, que em grande parte não eram islamitas mas mantinham estreitos laços com os letrados urbanos, vinham também acumulando queixas e ressentimentos em relação aos senhores hauçás. O seu modo de ganhar a vida estava a sofrer crescentes constrangimentos: ao norte, os seus rebanhos esbarravam nos dos tuaregues; a oeste, nos cultivos de Bornu e na pastorícia dos árabes shuwas; ao sul, nas plantações e nas roças dos hauçás e, logo abaixo no mapa, na tsé-tsé.

Obrigados, na transumância anual, a trazer seus rebanhos para pastar e comer o restolho das colheitas nas terras dos hauçás, a quem chamavam depreciativamente *habes*, viam-se os fulas cada vez mais oprimidos por obrigações, sujeitos a vexames e onerados por tributos, entre os quais aquele contra o qual mais reagiam, o *jangali*, ou imposto sobre o gado. Repetiam-se entre os pastores fulas e os agricultores hauçás os conflitos pelo uso da terra, estes a reclamarem daqueles porque os rebanhos lhes pisoteavam as roças e sujavam os regatos, e aqueles a se ressentirem das cercas com as quais esses procuravam proteger os seus cultivos, as suas *gandaye*, fossem pequenas, trabalhadas pela família e dois ou três escravos, ou grandes, propriedades da nobreza e de mercadores ricos, muitos deles absenteístas, e que eram mantidas por numerosa escravaria. Quando o grupo de letrados e fulas urbanos de Usuman dan Fodio levantou-se em *jihad al-sayf* (ou *jihad da espada*) contra o sarqui de

Gobir, os nômades — com exceções, é certo — a ele se juntaram, não só porque os viam como parte

de seu povo, mas também porque tinham o mesmo inimigo: a aristocracia hauçá.[16](#)

Não só de gentios fulas se engrossaram os exércitos de Usuman dan Fodio. Somados, os fulas eram uma minoria em relação aos hauçás, e foram estes últimos os que compuseram a maior parte dos mujahidun, ou “jihadistas”. Para as tropas do Shehu acudiram, conquistados por sua eloquência, seus argumentos e seu exemplo, não apenas tuaregues e hauçás que eram muçulmanos zelosos e pios, mas também numerosíssimos outros hauçás, sobretudo camponeses, com pouco mais do que uma tintura de islamismo ou até mesmo pagãos, cansados das exações e da prepotência da nobreza. De que assim foi deu testemunho o próprio filho e sucessor de Usuman dan Fodio, Muhammad Bello. Para Muhammad Bello, não se devia procurar ajuda militar entre os politeístas, mas, se estes se prontificavam a juntar-se aos crentes, era lícito aceitar o auxílio deles e lutar lado a lado com quem tinha o mesmo adversário. Após essa justificativa, o filho do Shehu recordou que os incrêus de Zamfara haviam ajudado os mujahidun contra Gobir e os de Bauchi tinham também tomado parte no jihad.[17](#)

Acorreram igualmente para os exércitos dos que levavam a bandeira do Shehu escravos das mais distintas origens, que fugiam dos birnis e das plan-tações hauçás de Gobir, Zamfara e Kebbi, e que, ao se somarem aos mujahidun, passavam a ser homens livres, pois, se convertidos ao islame, não podiam ser propriedade de infiéis — e como infiéis eram vistos os hauçás que não aderiam ao jihad.

Entre esses escravos, que formaram boa parte das tropas no início da guerra santa,[18](#) tinham-se muitos por ilegais, porque, ao serem capturados, eram muçulmanos livres, e a xariá proíbe a escravização de islamitas que não sejam filhos de escravos. Não que os seguidores de Usuman dan Fodio se abstivessem de prear cativos. Ao contrário. Mas procuravam ser estritos em não escravizar moslins.[19](#) Um exemplo: após derrotar as tropas de Abd al-Salam, um malam ou ulemá hauçá que, tendo sido dos primeiros seguidores de Usuman dan Fodio, se rebelara posteriormente contra o seu sucessor, este, Muhammad Bello, só fez cativos os soldados que não sabiam de cor a Fatiha (ou primeira sura ou exórdio do Alcorão) e os rituais das abluções.[20](#) Uma das bandeiras do Shehu foi, aliás, a do combate à redução ilegal ao cativeiro de islamitas, praticado pelos sarquis

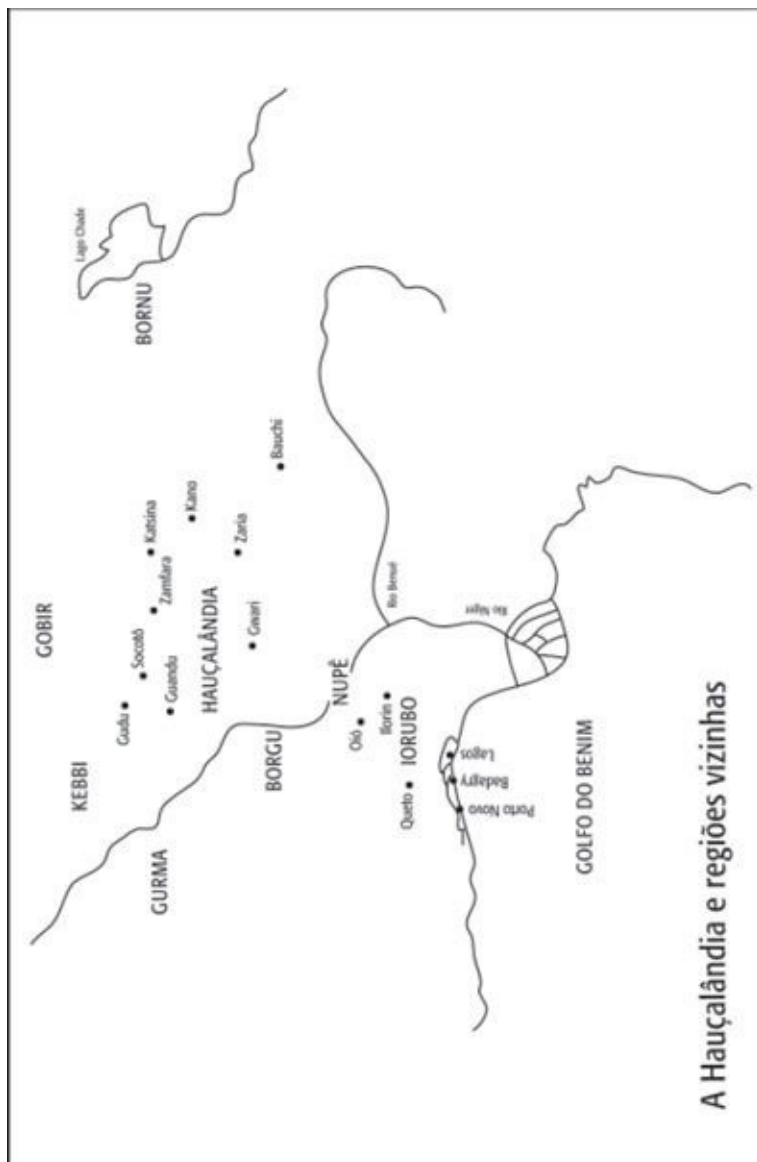
hauçás.[21](#) E

seria a reação contra a captura e venda de seus partidários por soldados de Gobir o que abriria as hostilidades da guerra santa.[22](#)

Assim como a rebelião de 1835 — e volto ao texto de João José Reis[23](#) — baseava-se no princípio de que todo africano, independentemente de sua religião, representava um aliado potencial, os fulas urbanos de Usuman dan Fodio reconheciam nos diferentes adversários dos dirigentes hauçás possíveis sequazes. Como os malês de Salvador — e de novo recorro às palavras de Reis —, os letrados e seus discípulos que acompanharam o Shehu na sua hégira sabiam que representavam uma minoria — uma minoria entre os fulas, e uma minoria ainda mais nítida no conjunto dos habitantes da Hauçalândia. É bem verdade que, já em 1788 ou 1789, o Shehu contava com mil ulemás ao seu lado.[24](#) Era uma grande jama'a, ou comunidade de seguidores, mas não dava para, sozinha, tomar uma vila murada, quanto mais todo o Gobir. Os seus adeptos se fariam, porém, incontáveis, se lograssem convencer da justeza da luta armada os demais muçulmanos, independente de idioma ou nação, e não só os muçulmanos pios, mas também aqueles que consideravam necessitados de emenda, e despertar o fervor naquelas pessoas apenas tocadas pelo islame, e somar às suas hostes os que não pertenciam à umma, ou comunidade dos fiéis, porém eram adversários dos seus adversários e mais tarde poderiam ser alcançados pela fé.

Vitoriosos, os partidários de Usuman dan Fodio esforçaram-se por limpar de práticas pagãs o islamismo dos hauçás. Mas, em seus emirados, não forçaram os súditos hauçás que não eram muçulmanos, os maguzawa, a se converterem. Permitiram que ficassem com suas crenças tradicionais, a cultivar os seus campos, desde que pagassem um tributo especial, a jizya, como faziam, em outras terras islâmicas, os judeus, os cristãos e os zoroastrianos, uma vez que os juristas

fulas encontraram argumentos para os incluir entre os povos protegidos, ou dhimmi.[25](#) Não deixaram, contudo, de fazer a guerra contra os outros pagãos que lhes eram limítrofes, para ampliar os territórios regidos pela xariá e, ao mesmo tempo, produzir os cativos sobre os quais se assentava a economia.[26](#)



Intolerável para Usuman dan Fodio era que ímpios — e como tais tinha os sarquis, ainda que estes se afirmassem muçulmanos — governassem os crentes. O objetivo de sua guerra santa era colocar as coisas nos seus lugares próprios, conforme a Suna, expandir o governo de Deus e os territórios sobre os quais se aplicava a lei divina e alcançar a unificação da comunidade dos crentes no Bilad al-Sudan, sob um só califa.

Talvez tenha sido esse último desiderato o que o levou a aceitar a extensão de seu jihad a um país islamita como Bornu. O mais provável, contudo, é que ele tenha sido arrastado pela solidariedade étnica, quando os clãs fulas se levantaram em Hadejia e em Gujba contra o maí, ou rei de Bornu. Este não só era muçulmano com antepassados muçulmanos, mas também usava o título de emir

al-muminin, ou comandante dos fiéis, e, ainda que de modo imperfeito aos olhos de Usuman dan Fodio, aplicava a xariá em seus domínios. Não só não se justificava que contra ele se fizesse um jihad, como era vedado a um islamita erguer-se em armas contra um outro. Quando, animados pelos êxitos militares de Usuman dan Fodio na Hauçalândia, os ardos (ou líderes de clãs fulas) que viviam em terras bornus se rebelaram contra o maí, o Shehu reconheceu-os como portadores de sua bandeira, embora isso lhe custasse, e a seu irmão, Abdullahi dan Fodio (ou Abdallah ibne Muhammad), e a seu filho, Muhammad Bello, constrangimentos e — por que não dizê-lo? — um disfarçado remorso, nascido da insegurança sobre a legitimidade da guerra. O líder religioso que conduziu a resistência bornu, o xeque Muhammad ibne Amin ibne Muhammad al-Kanemi, não cessou, em suas cartas a Usuman dan Fodio, de increpá-lo por apoiar agressores contra um estado e um soberano islamitas, e tanto o Shehu quanto Bello se viram obrigados a lances de trapézio argumentativo para tentar justificar-se e não deixar a descoberto que o jihad não se destinava, no caso, a ampliar as fronteiras do dar al-Islam, mas, sim, a mascarar uma tentativa de tomada do poder em Bornu pelos fulas, ou melhor, a justificar o expansionismo do que iria transformar-se num império comandado por uma aristocracia fulani, o califado de Socotô.[27](#)

No norte do Iorubo, o processo foi distinto — e o jihad que ali se travou, também. Já no século XVII, se não antes, existiam islamitas no chamado império de Oió.[28](#) Não só muitos escravos e alguns homens livres hauçás, bornus, baribas e nupes, mas também uma minoria, olhada com desconfiança pelos demais, de oiós e de outras gentes que falavam o que depois seria denominado de iorubano.

Essas comunidades eram servidas por ulemás itinerantes, famosos pelos grigris que faziam. E a elas também chegavam com frequência mercadores muçulmanos. Muitos dos que delas partiam também o eram, como indicaria o fato de o parakoyi, ou chefe da corporação local dos comerciantes à distância, quase sempre liderar a comunidade islamita e comandar os contingentes moslins que integravam os exércitos do alafim ou rei de Oió.[29](#) Mercadores muçulmanos que atuavam como catequistas não deixaram, aliás, de descer o mapa e chegar até o litoral. Tanto assim que, antes do fim do século XVIII, os moslins já formavam um contingente importante do exército de Queto[30](#) e, em Onim ou Lagos, havia islamitas na corte do ologun, durante o primeiro reinado de Adele (1775-1780).[31](#)

Desde a última década do século XVIII, o bale, ou chefe de Ilorin, Afonja, que era ao mesmo tempo o are ona kakanfo, ou generalíssimo dos exércitos provinciais de Oiό, mantinha-se em desobediência armada contra sucessivos alafins, cuja legitimidade não reconhecia. Em 1817, ele, embora não fosse islamita, buscou a aliança dos muçulmanos. Primeiro, declarou livres os escravos que afluíssem para as suas tropas. De toda a vizinhança acorreram cativos, que em sua maioria eram hauçás. Depois, logrou obter o apoio de um influente pregador itinerante fula Al-Salih, mais conhecido como Alami, ou seja, “o Sábio”. Esse ulemá não só lhe trouxe o apoio de sua jama’a e dos pastores fulanis, mas também declarou o jihad contra Oiό. Além dos fulas urbanizados e pastores, um grande número de muçulmanos de grupos a que chamaríamos iorubás correu a Ilorin. Ao menos no início, portanto,

os mujahidun apoiaram as pretensões de um incréu e engrossaram os seus exércitos. Não tardou muito, porém, para que essa contradição se resolvesse com o conflito entre Afonja e Alami, do qual resultaria a morte daquele, e em seguida a instalação de um governo fula e islâmico em Ilorin, que acabaria por se incorporar, como um novo emirado, ao califado de Socotô e se transformaria na ponta avançada do jihad no Iorubo.[32](#)

Os sucessos de Ilorin foram, portanto, ao mesmo tempo, um movimento de secessão, um grande levante de escravos e uma guerra religiosa.[33](#) Mas deles não estiveram ausentes conotações étnicas. A sublevação de Afonja contra Oiό dava-se num quadro iorubano. O grosso da escravaria que a ele se juntou em busca da liberdade era hauçá — e como uma insurreição de escravos hauçás o alafim descreveu, em 1826, os acontecimentos a Hugh Clapperton:[34](#) as cidades que este havia visto em ruínas pelo caminho “havia sido destruídas e queimadas por seus escravos rebeldes hauçás e seus amigos fulas”. Parte considerável desses escravos hauçás dizia-se muçulmana e correu para a jama’a de Alami, controlada pelos fulas. Embora igualmente empolgados pela guerra santa, a maioria dos islamitas iorubanos congregou-se em torno de um outro ulemá, o também nagô Solagberu. Mal se acertaram as contas com os infiéis, e os dois grupos entraram em conflito armado, dele resultando a morte de Solagberu e a imposição dos fulas, como aristocracia mandante, sobre a gente de Ilorin.

Não obstante, isso não diminuiu o fervor religioso dos moslins iorubanos nem o entusiasmo com que continuaram a militar na guerra santa.

Mais do que inquietaram as cidades-estado iorubanas o que se passara em Ilorin e o combate que os mujahidun continuaram a dar a Oió. Encheram-nas de medo. Em muitas delas, desataram-se perseguições aos muçulmanos, fossem homens livres ou escravos, por suspeitos de colaborarem secretamente com os islamitas. E muitos muçulmanos, inclusive iorubás, para escapar aos constrangimentos ou para incorporar-se ao jihad, tomaram o caminho de Ilorin.[35](#)

Durante todo o período da guerra contra o alafim, das perseguições que dela decorreram e da consolidação e expansão do califado de Socotô, foram capturados e vendidos como escravos às Américas não apenas muçulmanos do norte do Iorubo — oiós, equitis, iagbas, abinus e outros —, mas também, possivelmente, alguns poucos moslins ijebus, ijexás, egbas, ondos, egbados e quetos, que se contariam como exceções no meio dos que professavam a religião dos orixás. Antes de 1817, no entanto, os “jihadistas” escravizados por seus adversários seriam sobretudo, num primeiro momento, fulas e hauçás e, posteriormente, gurmas, canúris, canembus e tapas, quando a guerra santa se estendeu ao Gurma, a Bornu e ao país nupe. Se, como aventou Nina Rodrigues, os movimentos insurrecionais de escravos do início do século XIX na Bahia foram reflexos do que se passava nos sertões profundos do golfo do Benim, faz todo o sentido que a presença predominante na conspiração de 1807 e nas rebeliões de 1809, 1814 e 1816 tenha sido a hauçá.

O próprio Nina Rodrigues queixou-se, contudo, de que sobre essas primeiras revoltas as informações de que dispunha eram mais do que insuficientes. [36](#) Cerca de oitenta anos mais tarde, o desvelo de João José Reis não encontrou matéria nova que ajudasse a esclarecê-las. A identificação de um chefe rebelde de 1814 como um possível malam — o malomi João[37](#) — não chega para caracterizar como islamita aquele levante, ainda que se possa sugerir a hipótese de que o quilombo de onde mandava ordens seria o lugar de sua hégira. Nada há tampouco que nos leve, porém, a descartar a hipótese de que alguma daquelas sublevações tenha tido liderança moslim, uma vez que quase todos os hauçás que chegaram ao Brasil logo após 1804 foram aprisionados durante a guerra santa e que, entre os primeiros a descer na Bahia, talvez predominassem, tendo-se em vista os reveses iniciais dos mujahidun, os que se haviam juntado a Usuman dan Fodio, neles se contando alguns ulemás. Veja-se esta pequena amostra, apenas como vinheta: dos oito escravos do Sudão Central entrevistados por José Bonifácio em 1819, [38](#) seis dos sete hauçás e o nupe disseram ter sido aprisionados durante o jihad, a exceção declarando-se malam ou ulemá.[39](#)

A partir de 1817, entre os prisioneiros da guerra santa passariam a contar-se cada vez mais os chamados nagôs, quer muçulmanos, quer pagãos. Depois que o jihad se estendeu ao Iorubo, seriam eles, e não mais os hauçás, que iriam dar força aos movimentos sediciosos de negros de 1826, 1828 e 1830, na Bahia. Quando menos, os que negam que algum desses levantes tenha sido a continuação ou o reflexo, no outro lado do oceano, da guerra santa desatada pela palavra de Usuman dan Fodio concordarão em que esta influenciava a composição da escravidão baiana, uma vez que era no jihad que se produzia boa parte dos cativos que foram levados do Sudão Central e do norte do Iorubo, muitas vezes a mudar de dono ao longo do percurso, até os caravançaras do Sael e os portos do Atlântico. Entre eles, contavam-se tanto os que tinham sido feitos prisioneiros pelos mujahidun, quanto mujahidun capturados por seus adversários.

Uns e outros atravessaram em ferros o Atlântico e se viram num mundo diferente, mas onde os que seguiam as lições e os exemplos de Usuman dan Fodio encontraram, agravadas, as mesmas iniquidades contra as quais haviam guerreado: a xariá não dirigia as ações humanas, uma vez que o governo estava nas mãos de infiéis, o que era de todo inaceitável e inconcebível; e tanto era assim que eles, muçulmanos, se achavam escravos de incréus, em cativeiro ilegítimo ou, quando libertos, submetidos a outras leis que não a de Deus. A ambição de desentortar o mundo e de ampliar o dar al-Islam não deve ter abandonado muitos deles — aqueles que não tiveram outras razões para acompanhar as bandeiras do Shehu que não as reclamadas pela fé.

Teólogo, jurista, poeta e místico, as obras de Usuman dan Fodio em árabe, fulfulde (o idioma dos fulas) e hauçá — e contam-se mais de cem — mostram, de um lado, um argumentador notável, que dominava os grandes textos do pensamento islâmico, e, de outro, um grande pregador capaz de convencer, comover e levantar pequenas e grandes audiências. Com frases como estas, de sua Wird ou Lítania, com as quais descreveu suas primeiras experiências místicas:[40](#)

Quando eu completei 36 anos de idade, Deus removeu o véu de meus olhos, e o embotamento de meus ouvidos e de meu olfato, e a insensibilidade de meu paladar, e a câibra de minhas duas mãos, e a lentidão de meus dois pés, e o peso de meu corpo. E eu fui capaz de ver o que estava próximo como o que estava longe, e de ouvir o som distante como o som de perto, e de sentir o perfume daquele que adorou a Deus, mais doce do que o mais doce; e o mau cheiro do pecador, mais fétido do que qualquer outro. E pude reconhecer o que era lícito

comer pelo gosto, antes de o engolir; bem como o que não é permitido comer. E pude apanhar com as minhas duas mãos, sem sair do lugar, o que estava distante; e pude vencer com meus dois pés distâncias que um cavalo veloz não poderia cobrir no prazo de anos. Esta é uma mercê que Deus dá a quem Ele quer. E conheci o meu corpo inteiro, membro por membro, osso por osso, nervo por nervo, músculo por músculo, cabelo por cabelo, e o lugar de cada parte, assim como a função que tinha. Então eu vi escrito pela Pena do Poder, na minha quinta costela do lado direito: “Louvado seja Deus, o Senhor dos Mundos Criados”, dez vezes; e “Ó Deus, abençoa nosso Senhor Maomé e a família de Maomé, e conceda-lhes paz”, dez vezes; e “Peço perdão a Deus Glorioso”, dez vezes; e eu fiquei maravilhado com isso.

Os que o conheceram e lhe escreveram o elogio afirmam que quem o ouvia dificilmente se olvidava de suas palavras. Não seria de estranhar-se, portanto, que delas não se esquecessem alguns dos que lutaram a seu lado ou as ouviram daqueles que lhe sucederam no apostolado e que, prisioneiros de guerra de seus adversários, foram trazidos como escravos para o Brasil. A pregação de Usuman dan Fodio era altamente subversiva. Aspirava ele a criar uma sociedade ideal, um estado em que se corrigissem as injustiças e se impusesse a xariá, a lei de Deus. O seu movimento, se era religioso, era também político, inevitavelmente político, aliás, porque o islame é uma totalidade — é uma religião, uma ideologia política, um sistema jurídico, um código de comportamento — e

engloba todos os aspectos da vida daqueles que formam a comunidade universal dos crentes.

É difícil conceber-se que a maioria dos que tinham combatido no jihad deixasse, ainda que escravos na Bahia, de continuar a ter-se como parte da umma. O haver sido reduzido ao cativeiro era, para os mais pios, uma provação com um sentido só conhecido por Deus. O navio negreiro não apagava neles a fé, com a força de sua certeza, nem a memória do entusiasmo das lutas de que tinham participado para expandir o dar al-Islam. É possível e até provável que no mesmo porão em que um deles havia transposto o oceano viessem alguns companheiros de combate, e não seria de espantar-se que um, dois ou mais camaradas do mesmo contingente. Ainda no navio ou já em terra, ele talvez tenha procurado converter um malungo sem qualquer contato anterior com o islamismo ou que se mostrara hostil ou indiferente à pregação de Usuman dan Fodio. Se não o fez, não deixará, mais tarde, de exercer o proselitismo, embora talvez discreto ou às escondidas, entre os seus companheiros de servidão. E é de imaginar-se que boa parte desse

esforço de conversão se tenha dirigido aos que deles tinham sido adversários na África, durante o jihad. Alguns destes últimos, quem sabe se para sacudir da vida a humilhação, voltaram-se no Brasil para o islame militante.[41](#) E

talvez de seus números tenham saído alguns dos mais devotos e intransigentes muçulmanos de Salvador. Convertidos na Bahia deviam ser vários dos revoltosos de 1835.[42](#)

Às escâncaras e de maneira enérgica devia exercer a catequese aquele velho ulemá fula, Mohammad Abdullah, que tentou converter ao islamismo Francis de Castelnau, um pouco antes de 1850. Em sua conversa com Castelnau, Mohammad insistiu em que a fé islâmica era a única coisa do mundo que devia merecer o cuidado dos homens. Os seus trinta anos de escravidão no Brasil não lhe acalmaram o fervor religioso e via-se cercado pela veneração de muitos hauçás, [43](#) por causa da intensidade de sua fé e de seu conhecimento do Alcorão. É provável que fosse capaz, como sucedia com tantos outros muçulmanos nas Américas, de recitá-lo inteiro de cor e de passá-lo de cor para o papel.

De um outro ulemá ou alufá, o liberto iorubá Abuncare, sabemos, por notícias de jornal da época, [44](#) que possuía um exemplar do Alcorão e era um pregador eloquente, que reagia com violência quando alguém contestava as suas crenças. Foi preso no Recife, com um grupo de africanos, que, segundo a polícia, estariam formando “uma nova seita religiosa”. Talvez seja uma ousadia imaginar que eles integrassem uma pequena loja de uma tariqa ou confraria sufista — a Quadirija, a que pertencia Usuman dan Fodio, por exemplo —, mas certamente já compunham uma diminuta jama’a.

Teria a Quadirija atravessado o Atlântico, com os mujahidun escravizados? Os que interrogaram os rebeldes na Bahia sequer tinham ideia de que existissem o sufismo e irmandades islamitas. No entanto, há indícios da presença sufista nos amuletos confiscados pela polícia. Num deles, Vincent Monteil[45](#) identificou um verso de um famoso poema de Al-Busiri, “Burda” (do nome do manto do Profeta), escrito no final do século XIII e recitado frequentemente nos círculos sufistas, que também o usavam nos grigris. Do que podemos estar seguros — e João José Reis nos mostra magistralmente como o islamismo e a sua pregação se expandiram no Recôncavo — é de que havia proselitismo moslim e até o ensino da leitura e da escrita em árabe entre os negros baianos, naquele início de século, quando os navios negreiros traziam periodicamente de Lagos, Badagry e Porto Novo novas frestas de escravos produzidos pelo jihad, pelos conflitos dele

decorrentes e pelas chamadas guerras civis iorubanas. Com os desembarcados chegavam também notícias sobre o desenrolar das lutas na Hauçalândia, no Bornu, no Borgu, no país nupe e no norte do Iorubo, e essas novas dos avanços da guerra santa deviam correr rápido por Salvador, de rua em rua, de canto em canto de trabalho, de casa em casa onde houvesse muçulmanos, e enchê-los de júbilo e de esperanças. Os devotos de coração exaltado não olvidavam que o jihad é uma obrigação do crente, uma obrigação mais de uma vez reafirmada por Usuman dan Fodio.[46](#) Seria humilhá-los ainda mais do que foram humilhados em

vida não imaginar que sonhassem em continuar, neste lado do Atlântico, a luta que para eles tinha sido interrompida com a derrota e a captura.

Mas nem todos os islamitas que viviam em Salvador se envolveram na rebelião. Em 1916, Manuel Querino, em *A raça africana e seus costumes na Bahia*, [47](#) ao dar o testemunho da maneira de viver e dos ritos dos malês, chegou a negar que os malês tivessem participado da revolta de 1835, porque não encontrou na lista dos processados um único mandê, malinquê ou mandinga — e, para ele, malinquê era sinônimo de malê. As razões pelas quais os mandingas, que deviam ser uma pequena minoria entre os moslins de Salvador, não se juntaram aos insurretos podem talvez — penso eu —

ser encontradas do outro lado do Atlântico. Enquanto, na África, prevalecia, entre os muçulmanos fulas, hauçás, bornus, nupes e iorubás, um islamismo militante, enraizado na pregação do ulemá magrebino Muhammad ibne Abd alKarim al-Maghili e reforçada pelo xeque tuaregue Jibril ibne Umar e pelo próprio Usuman dan Fodio, entre os soninquês e mandingas gozava de enorme prestígio uma tradição dita quietista, que tinha origem no pensamento do egípcio Jalal al-Din al-Suyuti, para quem era mais meritório manter a paz do que fazer a guerra, e do al-hajj Salim Suwari, de Dia, em Macina, segundo o qual o islamita que vivia entre infiéis tinha de ser o mais estrito possível no cumprimento de suas obrigações religiosas, mas devia afastar-se da política e dos conflitos armados.

Não lhe cabia, ademais, empenhar-se em proselitismo, exceto pelo exemplo, uma vez que todos os homens acabariam inevitavelmente por converter-se, cada qual na época em que Deus assim determinasse. O al-hajj Suwari recomendava a coexistência com os infiéis e, conseqüentemente, rejeitava o jihad.[48](#)

Como já acentuou Paul E. Lovejoy, tanto os defensores da guerra santa quanto os da coexistência estavam presentes em vários pontos das Américas, e o predomínio de um grupo ou de outro explicaria os comportamentos distintos que tiveram os muçulmanos da Bahia, majoritariamente do Iorubo e do Sudão Central, e os do sul dos Estados Unidos, vindos sobretudo da Senegâmbia e do interior da Costa do Ouro.⁴⁹ No caso de Salvador, os mandingas ter-se-iam mantido fora das rebeliões pelos mesmos motivos que os fizeram afastar-se dos jihads na África. Deviam vê-las, na Bahia, como levantes de hauçás e iorubás, que pouco ou nada tinham com eles. As distinções étnicas ajustar-se-iam, no caso, a diferenças de doutrinas interpretativas sobre os deveres dos crentes que viviam no dar al-harb, ou terra dos infiéis.

No que era, para os moslins, a terra dos infiéis e, para todos os africanos, a terra dos brancos, gestaram-se novas identidades: angolas, jejes, nagôs, por exemplo. No caso dos nagôs, que só um pouco mais tarde começariam a se reconhecer no continente africano sob o nome comum de iorubás, o compartilhar, apesar das diferenças dialetais, de um mesmo idioma e de modos de viver e valores mais do que semelhantes, aproximou, no exílio forçado, oiós, egbas, equitis, ijexás, ondos e outros grupos que estavam na África, muitos deles, naquele momento, a guerrear entre si. Formou-se uma solidariedade nagô. Por outro lado, como mostra com acuidade João José Reis, além da oposição entre brancos, mulatos e negros, o escravismo baiano abriu fossos não só entre negros livres, libertos e escravos, mas também entre os escravos africanos e os crioulos, ou seja, entre os escravizados e os que haviam nascido no cativeiro.

Entre aqueles, não faltavam os que tinham sido reduzidos à servidão de modo ilegal, porque eram muçulmanos. Um escravo não podia ser um ulemá, ⁵⁰ mas um ulemá podia tornar-se um escravo, se aprisionado por um ímpio. Escravizado, não deixava de ser um ulemá. Nesse caso estavam os malans cujos retratos nos deixou com pincel fino João José Reis. Reis os mostra como articuladores e líderes da revolta, como os atores centrais da insurreição. E sai à procura, para identificá-lo, do imame ou lemano que talvez fosse o líder do levante. E aponta, como motivos imediatos da deflagração do movimento armado, a prisão de um deles e a demolição da casinhota onde se reuniam, para as preces da sexta-feira, na propriedade de um inglês. Essa casinhota era, sem dúvida,

uma machacali, uma mesquita, pois uma casa de oração pode ser um simples pedaço de terra para isso delimitado por algumas estacas. Será por ter sido ela

destruída que eles celebrarão num cômodo de aluguel o Lailat al-Qadr, a “Noite da Glória”, a “Noite do Poder”, a “Noite do Destino”, nos derradeiros dias daquele Ramadã de 1835. E seria nesse quarto que, seguros de que Deus estava com eles, aguardariam a aurora, para sair à rua, vestidos de túnicas brancas e de filá na cabeça, com os grigris a lhes protegerem o corpo e a alma, a fim de endireitar o mundo.

E aí eu esperava que João José Reis chegasse à conclusão para a qual nos vinha endereçando: aquela fora uma revolta muçulmana, uma guerra justa islâmica, uma guerra santa moslim, um jihad.

Na edição brasileira de seu livro, ele concede: “a rebelião certamente teve uma dimensão religiosa, e para muitos foi até uma guerra santa, mas de natureza diversa do clássico jihad.” [51](#) Num instigante ensaio publicado, pouco depois, ele insiste em que não tem dúvida “de que a religião estruturou e deu sentido ao protesto social dos malês” [.52](#) Num outro, reconhece que o islame foi, na rebelião de 1835,

“uma poderosa força ideológica e organizacional, e articulou politicamente a ira e libertos africanos contra os beneficiários da exploração e da opressão étnica” [.53](#) E ainda noutro, em parceria com Paulo Fernando de Moraes Farias, [.54](#) ele chega a escrever: “não é inteiramente impossível que o movimento fosse um jihad para os poucos muçulmanos instruídos da velha guarda, mas mesmo nesse caso um jihad que tinha por objetivo superar a situação de exploração e opressão sob a qual eles e a maioria de seus seguidores viviam na Bahia” — o que seria exatamente a razão de ser de muitos dos jihads, a começar pelo deflagrado na Hauçalândia por Usuman dan Fodio. Na edição norte-americana de seu livro sobre a rebelião de 1835, no entanto, Reis, antes de privilegiar o fator étnico, a aliança entre os nagôs, afasta-se da guerra santa, ao dizer-nos: “apesar do papel central do islame no levante malê, não há razão para presumir-se que o movimento foi tido com um jihad pelos combatentes comuns nem afirmado como tal por seus líderes”. E arremata: “a presença e mesmo o predomínio de ideias, ritos e símbolos islâmicos não é bastante para fazer dele um jihad.” [55](#)

Não conhecemos, é bem verdade, a declaração escrita da guerra santa. Como escreve Reis, “a leitura dos autos revela que a comunicação oral foi o principal meio de mobilização da insurreição”, até talvez, como aduz, para protegê-la. [56](#) O manifesto do jihad pode ter corrido das bocas para os ouvidos e nestes ter ficado, sem que uma só palavra dele passasse aos que investigaram o levante,

pois, como também nos diz João José Reis, “os poucos que falaram não faziam parte do núcleo central da conspiração e, portanto, não sabiam de sua história completa” [.57](#) Penso, ao contrário de Reis, mas arrimado no que, com tanta vida, nos conta, que o predomínio de ideias, ritos e símbolos islâmicos, num movimento armado cujos líderes eram ulemás e que aspirava a tomar a terra, isto é, a conquistar o poder, tem tudo de uma guerra santa.

Não quero com isso dizer que a rebelião de 1835 não tenha sido uma rebelião de escravos e exescravos. É óbvio — a palavra é de João José Reis [58](#) — que o foi, e das mais importantes de nossa história. Foi também um levante de africanos, e dos maiores que conhecemos. E uma insurreição nagô. Porém foi gestada pelos que a lideraram como uma guerra santa. Uma guerra santa que não tomou um cariz, na arregimentação de combatentes, muito distinto da que ocorrera na Hauçalandia e em Ilorin. Uma guerra santa na qual não se pode destringer, por ser islâmica, a religião da política.

Tenho dificuldade em conceber que clérigos moslins que traziam da África a experiência do jihad se engajassem numa revolta que João José Reis abre diante de nós como cuidadosamente planejada ou, pelo menos, imaginada, sem que nela prevalecesse, como o próprio Reis nos indica, a ideia de se estabelecer um mundo melhor [59](#) — um mundo melhor que só podia ser, para muçulmanos devotos, aquele em que o estado estivesse sob o controle do islame . Para alcançar isso, numa sociedade ímpia e injusta, só havia os recursos ou à hégira — o afastamento físico dessa sociedade — ou à guerra santa. A uma guerra santa semelhante àquela em que haviam lutado no outro lado do oceano e a que talvez sonhassem dar prosseguimento na Bahia.

Para mim, o movimento de 1835 na Bahia tem tudo de uma guerra santa, repito. De uma guerra santa que não deixa de ser uma guerra santa pelo fato de a ela se terem somado, por solidariedade étnica, nagôs que não eram muçulmanos e, por desejo de liberdade e de desforra contra os brancos, negros de outras nações, que saíram às ruas com eles. O que não encontrei no relato de Reis foram não islamitas com papel de relevo no preparo, no deflagrar e na condução do levante. A solidariedade nagô pode ter engrossado os grupos de revoltosos e ser uma explicação para o predomínio dos iorubás entre os participantes da revolta. Mas força é não esquecer que, havia quase duas décadas, o jihad na África e a expansão do califado de Socotô se davam no Iorubo, com mujahidun iorubás, e que, em consequência, o grosso dos malês na Bahia era composto por nagôs.

Não só os iorubás haviam conhecido o jihad na África, [60](#) como lá, muitos deles, embora fossem orgulhosos, tinham acabado por subordinar, como fizera a maioria dos também orgulhosos hauçás, suas lealdades étnicas aos interesses de uma identidade mais ampla, a de muçulmanos, a de membros da umma, e aceito a liderança fula. O próprio Reis nos diz que os malês se reconheciam entre si, na Bahia, pelo uso nos dedos da mão esquerda de dois anéis de prata ou ferro, e que esses anéis ou kendé identificavam na África os muçulmanos aliados de Afonja.[61](#) O reverendo Samuel Johnson, por ele citado, foi mais explícito: o kendé era o que distinguia os que participavam do jihad no Iorubo.[62](#)

Recusa-se João José Reis a ver nos rebeldes malês “ferozes separatistas”, inimigos dos demais africanos, que tinham por idólatras. Não sabemos dos planos dos rebelados e, portanto, se neles se incluía, como afirmou Nina Rodrigues, o de “massacrar os africanos fetichistas”, junto com os brancos e crioulos.[63](#) O que temos são algumas declarações, copiadas pelas autoridades, segundo as quais os rebeldes pretendiam eliminar “todos os brancos, pardos e crioulos” [.64](#) Detenho-me nas palavras da liberta nagô Guilhermina: os conspiradores tinham por objetivo tomar conta da terra,

“matando os brancos, cabras e negros crioulos, bem como os negros africanos que se recusassem a aderir ao movimento” [.65](#) Tomar conta da terra, isto é, transformar o dar al-harb onde viviam em parte do dar al-Islam, e dele eliminar os opressores e os seus aliados, entre os quais se incluiriam os africanos que “se recusassem a aderir ao movimento”. Dizendo de outra forma, os africanos que se juntassem à rebelião seriam deixados em sossego. Tampouco seriam incomodados os que contra ela não formassem ou simplesmente a aceitassem, conforme prescreve a melhor doutrina islamita. Esta considerava ponto fora de discussão ser ilegal para um muçulmano fazer a guerra contra um pagão a quem se concedesse a paz ou que se pusesse sob o resguardo do islame [.66](#) Nem outra coisa diz o Alcorão. No verso 4 da Sura IX, afirma-se que o castigo aos idólatras não se aplica àqueles com os quais os crentes tenham feito uma aliança e que não a violarem, ordenando que esta aliança seja respeitada, enquanto puder durar. Rompida pelos malês a dominação branca, isto é, substituído o governo dos ímpios por um estado islâmico e castigados os seus cúmplices mulatos e crioulos, o mais provável — como sugere João José Reis [67](#) — é que se estabelecesse a paz com os não brancos.

Isso não significa que os adeptos das religiões tradicionais africanas viriam, caso vencesse o movimento, a ter uma situação de igualdade na nova ordem social. Só a teriam se se convertessem ao islamismo. Mesmo numa Salvador regida por cristãos, vejo nos depoimentos recolhidos pelas autoridades sinais claros de que os malês olhavam com reserva e até uma ponta de desdém tanto os negros católicos quanto os que consideravam idólatras, aos quais não hesitavam em chamar cafres.

Essa reserva e esse desdém só aumentariam, caso o movimento tivesse sido vitorioso. Numa sociedade organizada segundo a lei divina, impõe-se — e assim pensava Usman dan Fodio — uma clara separação entre fiéis e infiéis. Estes últimos dela não fazem real-mente parte; a ela se agregam, ou como escravos, ou como protegidos, que pagam pela proteção tributos especiais. Nenhum muçulmano pio, que soubesse de cor o Alcorão ou o lesse sempre que lho permitissem, pensaria de forma distinta, por mais que, “além da comunhão religiosa”, “outros elementos de integração e

solidariedade sociais” lhes tecessem a vida. [68](#)

Reis tem razão: “não temos provas de que o monopólio religioso” fosse o

principal objetivo dos malês “em 1835 ou qualquer outro momento” [.69](#) Nem tampouco de que não fosse. Creio, no entanto, que não precisamos delas. Na história da expansão militar do islame há muitos episódios de imposição da exclusividade da fé pela espada, mas esses episódios, apesar de numerosos, não são a regra. A regra foi que se instalasse um governo em mãos muçulmanas e que se aplicasse a xariá nos territórios conquistados, sem exigir dos que os habitavam que abandonassem as suas crenças, desde que se conformassem com a posição de subalternidade e procedessem ao pagamento dos impostos requeridos. Deu-se assim desde o início da irradiação imperial do islame , pois um dos princípios do segundo califa, Omar, era o de que as populações que a ele se submetiam deviam ser incomodadas o mínimo possível em seus modos de vida.[70](#)

O jihad baiano não se fez contra os santuários religiosos de nagôs, jejes e angolas; fez-se contra o Império do Brasil, o governo da Bahia, os senhores de escravos, os brancos e seus aliados e cúmplices. Contra o domínio dos incrêus, dos que não professavam o islame , não aplicavam a lei divina, escravizavam os muçulmanos e os oprimiam. É possível que, num segundo momento, ela se estendesse contra os idólatras, mas foi concebida para corrigir uma situação política inaceitável para um verdadeiro crente. Pior do que a da Hauçalândia, quando a açoitou, para libertá-la da opressão e da impiedade, Usuman dan Fodio.

O levante de 1835 foi — disseram os malês baianos, trinta anos depois, ao imame turco Abd al-Rahman ibne Abadallah al-Baghadadi al-Dimashqi — uma guerra deles contra os cristãos, isto é, contra os brancos, na qual “os negros tinham intenção de controlar as terras”. Abd al-Rahman comenta que “a raiz desse levante estava em uma comunidade muçulmana que havia entre os grupos

[religiosos] de negros”. E após afirmar que foram os dessas comunidades “que decidiram essa coisa entre si”, acrescenta que, em consequência da guerra, os muçulmanos da Bahia “negam [declarar] sua religião até hoje, por temor do perigo de que os cristãos, se notarem que alguém segue o islã, talvez o matem, o deportem ou o encarcerem para o resto da vida” [.71](#) Quem divulgou esse documento[72](#)

ressalta, para negar que tenha havido em 1835 uma guerra santa, que o imame turco não se refere jamais ao levante dos malês como jihad, mas, sim, como harb, ou simplesmente guerra, acrescentando que Abd al-Rahman

“presumivelmente (...) não imaginaria que um pequeno grupo de muçulmanos em minoria no dar al-harb quisesse levar a cabo um jihad” [.73](#) É possível que o clérigo de Istambul tivesse essa dificuldade, sobretudo depois de ter tido tanto trabalho para, durante quase dois anos, tentar corrigir o comportamento, para ele frouxo e imperfeito, dos islamitas do Rio de Janeiro, que, por exemplo, não obrigavam suas mulheres ao uso do véu e não cumpriam todas as normas do jejum no Ramadã. Sua reação ao islame que encontrou no Rio não seria distinta da que teria um padre doutor em teologia por Coimbra, ao ter de haver-se, numa paróquia brasileira, com certos aspectos do catolicismo popular. Embora Abd al-Rahman não aplique a palavra jihad ao levante de 1835, ele o tem como urdido por muçulmanos, com o objetivo de tomar a terra — como, portanto, leio eu, uma guerra santa, na qual, insisto, o religioso e o político se torcem num só fio.

Ignoro se, pelas rotas do tráfico, o califa Muhammad Bello e os letrados de Socotô, aos quais não faltava a consciência de que pertenciam a uma das fronteiras do mundo muçulmano, tinham uma noção clara de que, para além dela, no outro lado do oceano, havia, no Recôncavo Baiano, uma ilha de islame, sob o domínio de infiéis, e se, sabedores disso, tiveram conhecimento da rebelião de 1835, dessa rebelião que João José Reis, nas duas versões de seu excelente livro, descreve como um verdadeiro jihad, embora se recuse a dar este nome ao que descreve. Já em 1812, Bello condenava, em seu tratado Infaq al-maisur, a venda de escravos aos cristãos e indignava-se com Oió, porque este reino mandava seus prisioneiros muçulmanos para os mercados da costa.[74](#) Não seria de espantar que não perdesse o interesse pelo destino deles no outro lado do mar. E, assim como não passou

despercebido ao califa o retorno do Brasil de ex-escravos moslins, responsáveis em grande parte pela propagação do islamismo nas cidades que pontuam os litorais do golfo do Benim e por algumas de suas primeiras mesquitas, é possível que tenha também tido conhecimento dos sucessos de 1835.

Os clérigos de Socotô e dos emirados dele dependentes haviam herdado do Shehu e de Abdullahi dan Fodio o gosto e o dever da escrita e os compartilhavam com o califa, a sua irmã Asma, o seu irmão Isa dan Shehu e o seu cunhado e vizir Gidado dan Laima, que, somados, produziram centenas de obras poéticas, teológicas, jurídicas e históricas. Se tiveram notícia da insurreição malê, podem ter deixado nos arquivos de Socotô o registro do que souberam, esperançosos, cépticos ou desalentados.

E talvez nesses arquivos, quando se abrirem aos pesquisadores, se encontre algum indício ou eco da vinculação do levante baiano às palavras e às ações de Usuman dan Fodio e seus discípulos. Talvez.

2001.

NOTAS

[1](#) São Paulo, Brasiliense, 1986. As minhas referências são à 2a edição, de 1987.

[2](#) Trad. de Arthur Brakel, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

[3](#) Os africanos no Brasil, revisão e prefácio de Homero Pires, São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliana), 1932.

[4](#) “Os malês”, Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, LXXII (1909), p. 69-126.

[5](#) Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIIe au XIXe siècle, Paris: Mouton, 1968; Trade Relations between the Bight of Benin and Bahia, 17th -19th Century, Ibadan: Ibadan University Press, 1976; Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX, São Paulo: Corrupio, 1987.

[6](#) Rebelião escrava, p. 136.

[7](#) Ibidem, p. 151.

[8](#) Ibidem.

[9](#) Ibidem, p. 169-196.

[10](#) Ibidem, p. 150.

[11](#) Sobretudo o versículo 29 da Sura IX. Na tradução de José Pedro Machado (Alcorão, Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1980): “Matai os que não creem em Deus, nem no Dia derradeiro, que não consideram proibido o que Deus e o Seu profeta proibiram e aqueles de entre os homens do Livro que não professam a crença da verdade, até que paguem o tributo, todos sem

exceção, e fiquem humilhados.” Ou, na minha tradução da tradução francesa constante do verbete “jihad” do Dictionnaire historique de l’islam, de Dominique e Janine Sourdel (Paris: Presses Universitaires de France, 1996): “Combatei os que não creem em Deus nem no Último Dia, os que não declaram ilícito o que Deus e o Seu enviado declararam ilícito, os que não praticam a religião da verdade, entre os detentores da Escritura, até que paguem a jizya, ou tributo, em compensação por esse privilégio e por causa de sua inferioridade.”

[12](#) M(urray). Last, “The Sokoto Caliphate and Borno”, em Unesco (org.), General History of Africa, v. VI, org. J.F. Ade Ajayi (Londres: Heinemann / University of California Press / Unesco, 1989), p. 558.

[13](#) Reis, Rebelião escrava, p. 150.

[14](#) Sobre algumas dessas práticas, R.A. Adeleye, “Hausaland and Borno”, em J.F. Ade Ajayi e Michael Crowder (org.), History of West Africa, v. 1, 3a ed. (Londres: Longman, 1985), p. 620-621. As razões expressas da guerra santa, no manifesto de Usuman dan Fodio, em A.D.H. Bivar, “The Wathiqat ahl al-Sudan: a Manifesto of the Fulani Jihad”, The Journal of African History, v. II (1967), n° 2; e Thomas Hodgkin, Nigerian Perspectives: an Historical Anthology, 2a ed., Londres: Oxford University Press, 1975, p. 247-249.

[15](#) Mervyn Hiskett, The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usuman dan Fodio, Nova York: Oxford University Press, 1973, p. 42, 121-125; Peter B. Clarke, West Africa and Islam, Londres: Edward Arnold, 1982, p. 120 e 121; Mervyn Hiskett, The Development of Islam in West Africa, Londres: Longman, 1984, p. 160-161; Mervyn Hiskett, “The Nineteenth-Century Jihads in West Africa”, em J.D. Fage e Roland Oliver (org.), The Cambridge History of Africa, v. 5, org. John E. Flint (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), p. 133-134; A. Batran, “The Nineteenth-Century Islamic Revolutions in West Africa”, in Unesco (org.), General History of Africa, v. VI, cit., p. 539.

[16](#) R.A. Adeleye, Power and Diplomacy in Northern Nigeria, 1804-1906, Londres: Longman, 1977 (1a ed., 1971), p. 19-21; Hiskett, The Sword of Truth, p. 79-80; J. Spencer Trimingham, A History of Islam in West Africa, Londres: Oxford University Press, 1975 (1a ed., 1962), p. 200; Hiskett, “The Nineteenth-Century Jihads”, p. 132 e 138; Elizabeth Isichei, A History of Nigeria, Londres: Longman, 1983, p. 205; Hiskett, The Development of Islam, p. 104-105; Murray Last, “Reform in West Africa: the Jihad Movements in the Nineteenth-Century”,

em J.F. Ade Ajayi e Michael Crowder (org.), *History of West Africa*, v. 2, 2a ed. (Londres: Longman, 1987), p. 7-8, 20-21; R.A. Adeleye e C.C. Stewart, “The Sokoto Caliphate in the Nineteenth-Century”, em *History of West Africa*, v. e ed. cit., p. 96 e 97; Batran, “The Nineteenth-Century Islamic Revolutions”, p. 547-548.

[17](#) Omar Bello, “The Political Thought of Muhammad Bello (1781-1837) as Revealed in his Arabic Writings, more Specially Al-ghayt Al-wabi fi Sirat Al-iman al-‘adl”, tese de doutorado, SOAS (Universidade de Londres), 1983, p. 184, cit. por José Cairus, “Jihad, Captivity and Redemption: Slavery and Resistance in the Path of Allah, Central Sudan and Bahia”, apresentado no seminário

“Slavery and Religion in the Modern World”, Essaouira (Marrocos), junho de 2001.

[18](#) Paul E. Lovejoy, “Problems of Slave Control in the Sokoto Caliphate”, em Paul E. Lovejoy (org.), *Africans in Bondage: Studies in Slavery and the Slave Trade* (Madison: African Studies Program, University of Wisconsin, 1986), p. 236.

[19](#) Hiskett, “The Nineteenth-Century Jihad”, p. 138.

[20](#) Al hajj Said, cit. por Trimingham, *Islam in West Africa*, p. 47-48; e por Allan G.B. Fisher e Humphrey J. Fisher, *Slavery and Muslim Society in Africa: the Institution in Saharan and Sudanic Africa and the Trans-Saharan Trade*, Londres: C. Hurst & Co., 1970, p. 24.

[21](#) Hiskett, *The Sword of Truth*, p. 79-80; M.A. Al-Hajj, “The Meaning of the Sokoto Jihad”, em Y.B. Usman (org.), *Studies in the History of the Sokoto Caliphate* (Nova York: Third Press International, 1979), p. 3-19; Paul E. Lovejoy, “Slavery in the Sokoto Caliphate”, em Paul E. Lovejoy (org.), *The Ideology of Slavery in Africa* (Beverly Hills: Sage Publications, 1981), p. 210-214; e

“The Muslim Factor in the Trans-Atlantic Slave Trade”, comunicação apresentada à Conferência sobre a África Ocidental e as

Américas: repercussões do tráfico de escravos, University of West Indies, Mona, Jamaica, 20-23 de fevereiro de 1997, p. 11; Beverly B. Mack, “Women and

Slavery in Nineteenth-Century Hausaland”, em Elizabeth Savage (org.), *The Human Commodity: Perspectives on the Trans-Saharan Slave Trade* (Londres: Frank Cass, 1992), p. 89-90. Sobre os que podem e os que não podem ser escravizados, segundo Usuman dan Fodio, John Ralph Willis, “Jihad and the Ideology of Enslavement”, em John Ralph Willis (org.), *Slaves & Slavery in Muslim Africa* (Londres: Frank Cass, 1985, I), p. 16-26.

[22](#) Ver relato do irmão de Usuman dan Fodio, Abdullahi, conforme consta do livro do Shehu, Tanbih al-ikhwan, e é reproduzido em Alahji Shehu Shagari e Jean Boyd, *Uthman dan Fodio: the Theory and Practice of his Leadership*, Lagos: Islamic Publications Bureau, 1978, p. 8 e 9; e parcialmente em Trimingham, *A History of Islam*, p. 198; Hiskett, *The Sword of Truth*, p. 71-72; Isichei, *A History of Nigeria*, p. 204.

[23](#) Rebelião escrava, p. 150-151.

[24](#) D. M(urray). Last, *The Sokoto Caliphate*, Londres: Longman, 1967, p. 7.

[25](#) J. Spencer Trimingham, *Islam in West Africa*, Oxford: Clarendon Press, 1959, p. 39 e 147; Hiskett, *The Sword of Truth*, p. 143.

[26](#) Hiskett, *The Sword of Truth*, p. 141.

[27](#) Hiskett, *The Sword of Truth*, p. 109-110; Hiskett, “The Nineteenth-Century Jihads”, p. 142-143; Clarke, *West Africa and Islam*, p.

116-117; Hiskett, *The Development of Islam in West Africa*, p. 194-197. Excertos das cartas trocadas em Thomas Hodgkin, *Nigerian Perspectives*, p. 261-267.

[28](#) Robert S. Smith, *Kingdoms of the Yoruba*, Londres: Methuen, 1969, p. 138; Robin Law, *The Oyo Empire c. 1600-c.1836: a West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade*, Oxford: Clarendon Press, 1977, p. 75-76; T.G.O. Gbadamosi, *The Growth of Islam among the Yoruba, 1841-1908*, Londres: Longman, 1978, p. 4-7; J.F. Ade Ajayi, “The Aftermath of the Fall of Old Oyo”, in J. Ade Ajayi e Michael Crowder (org.), *History of West Africa*, v. 2, 2a ed., p. 188-189; Clarke, *West Africa and Islam*, p. 106.

[29](#) Law, *The Oyo Empire*, p. 75.

[30](#) E.G. Parrinder, *The Story of Ketu, an Ancient Yoruba Kingdom*, Ibadan, 1956, p. 33-34 e 52-53.

[31](#) J.B.O. Losi, *The History of Lagos*, Lagos, 1914, p. 21-23.

[32](#) Samuel Johnson, *The History of the Yorubas*, Lagos: C.S.S. Bookshops, 1976 (a 1a ed. é de 1921, mas o livro foi concluído em 1897), p. 193-194, 197-200 e 202-205; Smith, *Kingdoms of the Yoruba*, p. 140-143; Law, *The Oyo Empire*, p. 248-260; Gbadamosi, *The Growth of Islam*, p. 8-11; Ajayi, “The Aftermath of the Fall of Old Oyo”, p. 186-190; Hiskett, *The Development of Islam*, p. 186.

[33](#) Como já ressaltou Isichei, *A History of Nigeria*, p. 215.

[34](#) *Journal of a Second Expedition into the Interior of Africa, from the Bight of Benin to Soccatoo*, Londres: Frank Cass, 1966 (fac-símile da 1a ed., de 1829), p. 39.

[35](#) Law, *The Oyo Empire*, p. 258; Gbadamosi, *The Growth of Islam*, p. 11-12.

[36](#) *Os africanos no Brasil*, p. 67.

[37](#) João José Reis e P.F. de Moraes Farias, “Islam and Slave Resistance in Bahia, Brazil”, em *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 3

(1989), p. 45-46; e Reis, *Slave Rebellion*, p. 47.

[38](#) Menezes de Drummond, “Lettres sur l’Afrique ancienne et moderne”, *Journal des Voyages*, 32 (1826), p. 205-216.

[39](#) Ver, a respeito, Paul E. Lovejoy, “Background to Rebellion: the Origins of Muslim Slaves in Bahia”, *Slavery & Abolition*, 15, 2

(1994), p. 164-167 e 176-180.

[40](#) Traduzo da versão inglesa de Mervyn Hiskett, *The Sword of Truth*, p. 64-65.

[41](#) Como sugere Paul E. Lovejoy, “Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos na Bahia”, *Topoi*, 1 (2000), p. 12.

[42](#) Reis e Farias, “Islam and Slave Resistance”, p. 53.

[43](#) Renseignements sur l'Afrique centrale et sur une nation d'hommes à queue qui s'y trouverait, d'après le rapport des nègres du Soudan, esclaves à Bahia, Paris: P. Bertrand, 1851, p. 46-48.

[44](#) Correio Mercantil, Rio de Janeiro, 21 e 28 de outubro de 1853.

[45](#) "Analyse de 25 documents arabes des Malés de Bahia (1835)", Bulletin de l'Institut Fondamentale d'Afrique Noire, B, 29, 1-2

(1967), p. 90-91.

[46](#) Ver, por exemplo, as instruções do Shehu ao novo emir de Bauchi, em Last, "Reform in West Africa", p. 35.

[47](#) Em Costumes africanos no Brasil, 2a ed., prefácio, notas e organização de Raúl Lody, Recife: Editora Massangana, 1988, p. 66 a 73.

[48](#) Lamin Sanneh, "The Origins of Clericalism in West African Islam", The Journal of African History, XVII, 1 (1976), p. 57 e 63; Ivor Wilks, "Consul Dupuis and Wangara: a Window on Islam in Early-Nineteenth-Century Asante", Sudanic Africa, 6 (1995), p. 61.

[49](#) "Cerner les identités au sein de la Diaspora africaine: l'islam et l'esclavage aux Amériques", trad. de Raphaëlle Masseaut, Cahiers des Anneaux de la Mémoire, 1 (1999), p. 272-274.

[50](#) Como observa Reis, Rebelião escrava, p. 164-165.

[51](#) Rebelião escrava, p. 155.

[52](#) "Um balanço dos estudos sobre as revoltas escravas na Bahia", em João José Reis (org.), Escravidão e invenção da liberdade:

estudos sobre o negro no Brasil (São Paulo: Brasiliense, 1988), p. 114.

[53](#) "O levante dos malês: uma interpretação política", capítulo escrito para o livro dele e de Eduardo Silva, Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista, São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 112.

[54](#) "Islam and Slave Resistance", p. 58-59.

[55](#) Slave Rebellion, p. 127-128.

[56](#) “Um balanço dos estudos”, p. 131.

[57](#) Rebelião escrava, p. 136.

[58](#) Em “O levante dos malês”, p. 100.

[59](#) Rebelião escrava, p. 136-137.

[60](#) Ao contrário do que afirma Reis, Slave Rebellion, p. 127.

[61](#) Como registrou Reis, Slave Rebellion, p. 104.

[62](#) The History of the Yorubas, p. 194.

[63](#) Os africanos no Brasil, p. 67.

[64](#) Reis, Rebelião escrava, p. 147-148.

[65](#) Nina Rodrigues, ob. cit., p. 79.

[66](#) Ver o manifesto do jihad de Usman dan Fodio, em Hodgkin, Nigerian Perspectives, p. 248.

[67](#) Adapto ao meu pensamento o que escreveu Reis na p. 149 de Rebelião escrava no Brasil.

[68](#) Uso as palavras de Reis, Rebelião africana, p. 135.

[69](#) Ibidem.

[70](#) Uma boa demonstração disso em Ira M. Lapidus, A History of Islamic Societies, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p.

37-53.

[71](#) Rosemarie Quiring-Zoche, “Luta religiosa ou luta política? O levante dos malês da Bahia segundo uma fonte islâmica”, Afro-Ásia, 19-20 (1997), p. 234.

[72](#) Primeiro na revista Sudanic Africa, 6 (1995), p. 115-124, sob o título

“Glaubenskampf oder Machtkampf? Der Aufstand der Malé von Bahia nach einer Islamischen Quelle”.

[73](#) “Luta religiosa ou luta política?”, p. 236-237.

[74](#) Lovejoy, “Slavery in the Sokoto Caliphate”, p. 213-214; “The Muslim Factor Trade”, p. 6; e “Cerner les identités”, p. 265.

A casa do escravo e do ex-escravo

Da minha primeira viagem de automóvel entre Acra e Lagos, em 1961, guardo, entre muitas outras, duas imagens: a de uma mulher encurvada, a varrer o pátio de sua casa com uma vassoura de cabo curto, feita de gravetos, e a de um rapazola, com a planta do pé-direito na face interior da coxa esquerda, encostado à abertura da porta de uma cabana com paredes de sopapo e cobertura de palma, envolvida, juntamente com várias outras, por uma cerca de esteiras. A vassoura de gravetos, o meninote na chamada posição do socó e a cerca de esteira eram familiares à memória de meus olhos.

Só que as esteiras, nos mocambos dos areais de minha infância em Fortaleza, não se dispunham ao redor de um grupo de casinhas, mas delimitavam em cada uma delas o que se tinha por um pequeno quintal.

O mocambo nordestino erguia-se com paredes de pau a pique ou de palha, de modo idêntico às aldeias que fui então encontrando, durante as várias viagens que fiz pelo interior daquela parte da África Atlântica. Apresentava, porém, na fachada da frente, uma ou duas janelas, e possuía, muitas vezes, nos fundos, uma segunda porta, podendo, em alguns poucos casos, ter também uma varanda. A diferença que saltava à vista, numa paisagem em que até a vegetação circundante aproximava da que deixara no outro lado do oceano, era a cobertura: no lado brasileiro, quase sempre em duas águas. Já na margem africana, os tetos eram, aqui, também de duas águas, porém, acolá, se dispunham em cone, em calota ou meia esfera, em pirâmide ou em quatro águas.

O que o olhar me dizia era que a parede de sopapo fora levada pelo negro para o Brasil, onde essa técnica, a casar-se com o barreado semelhante que se transplantara de Portugal, e a deslocar a taipa de pilão, de uso em várias partes do território português, sobretudo na Estremadura, no Alentejo e no Algarve, se difundira e predominara nas construções do escravo, do liberto, do ingênuo, do mestiço, do branco pobre e até do ameríndio em contato com esses. Entre todas

as formas de habitação que se conheciam nas regiões de onde foram arrancados cativos que vieram ter ao Brasil, a de base quadrada e teto em duas águas se somou e combinou ao mais simples dos desenhos da habitação rústica portuguesa e se impôs sobre todas as demais. Essa casa de sopapo ou bofetão — a chamada

“casa de caboclo”, de minha meninice —, de planta retangular, com um único aposento ou dividida em dois ou três pequenos cômodos, tornou-se a morada do trabalhador rural, do agregado, do pequeno agricultor, na maior parte do território brasileiro, e se encontra até mesmo naqueles quilombos que ficaram escondidos do resto do país até há poucas décadas.

Com o tempo, outras viagens (algumas delas não só pelo interior de Gana, do Togo, da República do Benim e da Nigéria, mas também dos Camarões, do Congo ou Zaire e de Angola) e o convívio com livros escritos entre os séculos XVI e XIX, nos quais não faltam descrições nem gravuras de casas de povos africanos que vieram ter ao Brasil, foi-se acentuando em mim a estranheza por não encontrar nos depoimentos do passado, por exemplo, que se tenha reproduzido na Bahia do século XIX a elaborada arquitetura iorubana, que, com sua ausência de ângulos, suas paredes grossas que não hesitam em inclinar-se e seus pátios internos alpendrados, também já se fez rara na Nigéria. Os iorubás marcaram em tudo a vida baiana, mas, se algum dia construíram de acordo com os seus cânones — e suponho que o fizeram —, dessas edificações não restaram registros nem descendência, a não ser, talvez, nas senzalas compridas, com uma só varanda a sombrear as várias portas que fecham cubículos sem janelas. Tampouco vi no Brasil casas de base circular, nem, o que é comum em

tantos pontos da África, os rebocos amassados com azeite de dendê, manteiga de carité ou outros óleos e alisados ao extremo, como se trabalhados por mão de ceramista, para formar, tanto no lado externo quanto no interno das paredes, uma superfície dura, impermeável, quase polida e de grande resistência à ação do sol, da chuva e do tempo.

Uma técnica como essa, por sua utilidade, não seria provavelmente esquecida, se tivesse sido aplicada com uma certa frequência no passado. O mesmo não se diria das colunas esculpidas a sustentarem os tetos das varandas dos agbo ilê, ou “rebanhos de casas” [1](#) iorubanos, dos arabescos em relevo das fachadas das moradias hauçás, nem, muito menos, das abóbadas que se veem em suas mesquitas e seus palácios. Como eram requintes dos aristocratas e dos ricos, não

teriam por que serem adotados pela escravaria. Acresce que tanto as colunas esculpidas dos nagôs quanto as abóbadas e as fachadas profusamente decoradas dos hauçás seriam então, como hoje, obras de especialistas, e estes deviam ser tão prezados, que, cativos, não se vendiam para fora da comunidade que os capturara.

Aos portos do tráfico atlântico só excepcionalmente chegariam artistas e artesãos de alta qualidade.

Nas regiões onde eles compunham castas, não se escravizavam os ferreiros, os escultores, os tecelões, os ceramistas, nem os bardos ou griots. E, onde não eram castados, penso que dificilmente um rei ou chefe se disporia a vender um bom escultor ou uma poteira de qualidade que tivesse capturado em guerra ou razia. Guardava-os para o seu serviço. Ou, se obrigado a vendê-los, por ele ou por ela procurava obter um preço muito mais alto do que pagaria um mercador a serviço dos europeus, que geralmente via no cativo um braço para o trabalho e pouco interesse demonstrava por suas aptidões, a não ser, parece-me claro, que fosse um ferreiro. Já uma comunidade vizinha, capaz de avaliar as qualidades do entalhador ou da oleira, poderia, apesar do preço alto, considerar a aquisição um bom negócio.

O pequeno número de mestres de seus ofícios nos navios negreiros poderia ser uma das razões pelas quais as escavações feitas em Palmares não revelaram cerâmica, senão excepcionalmente, de tipo africano, mas, sim, entre outras, a de estilo tupinambá.² É possível que isso se tenha devido a uma presença de ameríndios no quilombo muito maior do que pensávamos, e sobretudo de mulheres ameríndias, mas pode também justificar-se pela pequena presença ou mesmo ausência, durante o primeiro século do tráfico, de oleiras africanas, o que fez com que os palmarinos adotassem os estilos locais. Muito embora sejam patentes as influências de diferentes povos africanos na cerâmica popular de várias regiões brasileiras, não sei no Brasil dos enormes potes celeiros e sinto que se empobreceu de formas a arte do barro africana, ao atravessar o Atlântico.

O não terem desembarcado escravos que fossem bons artistas nos portos brasileiros explicaria igualmente a escassez de escultura feita por africanos para os seus cultos no Brasil e por que, quando comparada à que se criava e se cria no outro lado do Atlântico, lhe falta qualidade, força e requinte de acabamento. Com essa relativa pobreza contrastam também as excelentes imagens de santos católicos e as talhas de altares de igrejas devidas, nos séculos XVIII e XIX, a

escultores negros, muitos deles escravos ou ex-escravos. Eram estes, contudo, quase sempre crioulos e treinados nas técnicas europeias, por cujos padrões estéticos se regiam, ainda que em seus santos e anjos possam encontrar-se feições negras ou mulatas e em suas obras, reminiscências africanas.

Ainda que um bom escultor fosse vendido ao Brasil, quem o comprava sequer tomava conhecimento de que era um artista — não se tinham, aliás, por obra de arte aqueles manipanços que se faziam na África — e o endereçava aos trabalhos no engenho de cana ou na fazenda de café. Se fosse posto como escravo de ganho, cedo ele próprio descobriria que era mais bem remunerado na estiva e no carregamento de liteiras do que a esculpir imagens para as quais, embora houvesse procura, a paga era pouca. Como tinha por clientela comunidades de crenças pobres e santuários malvistas pelas autoridades, não havia quem sustentasse o seu ofício e lhe pagasse bem, como na África. [3](#)

A exceção, entre os artistas, parece ter sido o ourives. Assim como os negreiros, desde os últimos anos do século XVII, com as descobertas do ouro no Brasil, passaram a ter tamanho interesse por cativos que soubessem minerá-lo, que os pagavam aos acãs com o metal amarelo, é possível que não passasse despercebido ao comprador brasileiro o escravo que sabia trabalhar o ouro e fazer joias.

Esse ourives não atenderia apenas à demanda branca. Uma boa parcela de seu mercado seria composta por escravas e ex-escravas, que tinham nas joias uma forma relativamente segura de pecúlio, o que explicaria a influência iorubana na ourivesaria baiana, tão evidente nas pulseiras em copo, nos balangandãs e nas pincas de prata.

Um escravo africano, ainda que adolescente, teria, quando livre, em sua aldeia, participado da construção de mais de uma casa, do reparo periódico de suas paredes e do renovo de sua cobertura.

Teria aprendido pela prática a trançar as palmas, a sobrepor as camadas de capim nos tetos, a entrecruzar as ripas ou as canas para formar o gradeado das paredes, antes de enchê-lo com barro.[4](#)

Tudo isso ele conseguiria fazer numa fazenda brasileira, junto a outros companheiros de servidão, a seguir o modelo imposto pelo senhor, ou um outro de execução mais rápida ou mais simples, ou o que ali já encontrara, introduzido

pelos que tinham chegado antes dele, vindos provavelmente de regiões como as chamadas Costa dos Escravos e Costa de Angola, esta a estender-se do sul do Gabão a Benguela, áreas onde predominavam as casas com teto em duas águas. O que ele e seus camaradas não lograriam, a não ser que contassem com um mestre do ofício, seria erguer casas mais elaboradas, como as das elites edos, iorubanas, hauçás ou fulas. Nem os seus senhores tinham uso para elas.

Não eram incomuns senzalas compostas por várias cabanas de planta quadrada ou retangular, com paredes de tábuas, de adobe ou de tijolos, à europeia, ou de sopapo ou palha, piso de terra batida e com uma só porta e sem janelas, à africana. Muitas eram diminutas: não tinham — assim nos diz Louis Vauthier⁵ — mais de três metros e meio de lado. É possível que em alguns poucos casos se erguesse em cilindro o corpo da casinhola, mas, se tal se deu, o modelo não se multiplicou. Quando de parede de palha, as técnicas e as formas de construção tanto podiam ser portuguesas, quanto ameríndias ou africanas. Os relatos oitocentistas, que não se alongam sobre as moradas dos escravos, são avaros em pormenores sobre as paredes e a cobertura das cubatas — e, no entanto, sabemos que se dispõem, fixam e entrançam de maneira distinta as folhas do coqueiro, as palmas do dendezeiro, da pindoba, da inajá, da barriguda ou do buriti, os leques de carnaúba e as palhas do sapé e do capim-açu.

Nos estabelecimentos com numerosa escravaria, muitos senhores adotaram como norma, em matéria de senzala, a construção retangular, de frente larga, com ou sem alpendre, a dividir-se em vários cubículos estreitos, cada qual com sua porta, com forte fechadura, como se fossem celas de prisão. Noutros, havia grandes dormitórios coletivos, verdadeiros depósitos de escravos, de pé-

direito alto, cobertos de telha, sem janelas e com uma única porta. Num deles, dos pouquíssimos que o tempo, o desleixo e o remorso não destruíram, veem-se, antes da junção do piso de tábua corrida às paredes de madeira, umas muretas também de madeira, que, como indicam os olhais, eram troncos coletivos para o aprisionamento de mãos e pés de escravos. A porta desse ergástulo, de madeira dura reforçada por barras metálicas, possuía um sistema de três fechaduras superpostas.⁶ Em muitos casos, numa só usina ou fazenda, combinavam-se diferentes tipos de senzala: os escravos solteiros, divididos por sexo, ficavam nos dormitórios coletivos; os casados e com família, em cabanas ou quartos separados.

Em algumas propriedades rurais, sobretudo na próspera zona cafeeira

oitocentista, havia senzalas cuja fachada era acompanhada por uma longa varanda e que se dividiam em compartimentos relativamente amplos e dotados de janelas. Eram, porém, de se contarem pelos dedos essas senzalas amplas e arejadas, nas quais se traduzia o zelo do grande proprietário rural pelo seu investimento em

mão de obra forçada. Numa dessas fazendas de café, em Paraíba do Sul, o conde de Castelnau encontrou, em 1843, até mesmo um pequeno hospital para o atendimento dos escravos doentes.⁷ E um pouco mais tarde, findas as importações de africanos, passou a ser vantajoso, nos cafezais de São Carlos, na província de São Paulo, contratar médicos para atender, de modo sistemático, à saúde dos escravos.⁸

Esses cuidados com a saúde, a alimentação e a moradia dos escravos, num momento e em duas áreas em que o café dava enormes lucros e era muito cara a escravaria, não se tinham por regra.

Muito pelo contrário. Se, em certas casas-grandes dos barões cafeeiros, alguns dos escravos e escravas que prestavam serviços domésticos tinham cômodos próprios, nos fundos do prédio, nas águas-furtadas ou no porão, ou passavam a noite, quando amas de crianças pequenas, nos quartos destas, na maioria dos casos eles dormiam onde encontrassem lugar, na cozinha, nos corredores, no vão das escadas, na estrebaria, na cocheira, nos depósitos ou, quando de toda a confiança, ao pé da cama do senhor ou da sinhazinha. Aqui, armava a rede ameríndia, a que pronto se habituou; ali, estendia o corpo no assoalho, na tijoleira ou no chão de terra; acolá, desenrolava no piso a esteira, à africana; e, quando tinha quarto próprio, podia também deitar-se sobre uma enxerga de couro ou de varas.

Nas cidades, do norte ao sul do país, e nas quintas de seus arredores não era diferente.⁹ Em geral, o escravo doméstico não ocupava um espaço, por menor que fosse, que tivesse por seu. Mas havia exceções, como aquela registrada num desenho de Rugendas:¹⁰ no quintal de um sobrado, em frente a uma cabana que podia estar no Popô Pequeno ou em Loango — uma cabana retangular de pau a pique, coberta de palmas, com uma única porta e sem janela, ladeada de bananeiras e de um canteiro de ananases —, vários escravos descansam, enquanto um deles entretece uma esteira.

Mais felizes, sob esse aspecto, seriam os escravos de ganho. Muitos deles sequer

dormiam na casa do amo: só iam vê-lo para entregar-lhe a parte de leão da fêria do dia ou da semana. Alugavam uma casinhola, um quartinho ou uma vaga num porão, quando não erguiam uma cubata num terreno baldio.

Em suas acomodações, o recheio era quase nenhum. Nos casebres, podia haver uma trempe ou um pequeno fogão de barro, além do que se via nos cubículos dos porões: raramente, uma arca e, quase sempre, alguns cestos e esteiras, um pote d'água com sua cuia, uma ou outra cabaça. O porangueiro viera da África, mas, ainda quando decoradas, as cabaças não apresentavam a riqueza, a precisão e a finura de entalhe das que se viam e ainda se veem no continente africano.

Não era mais bem-apetrechada a casinhola do liberto, a menos que tivesse tido êxito em seu ofício

— ou sorte. Mesmo entre aquela escassa minoria que fazia testamento e deixava algum imóvel, predominavam as casas de palha, de bofetão e de adobe, embora não faltassem as de pedra, tijolo e cal, quase sempre térreas e de porta e janela.¹¹ Com uma janela ao menos e uma segunda porta nos fundos. Esta janela e esta porta dos fundos eram a negação da senzala, ¹² onde, em geral, cada cubículo só tinha uma porta, porque funcionava como cárcere. Numa habitação com uma só entrada e saída, estava-se permanentemente vigiado, por isso a segunda porta, na traseira da casa, simbolizava para o liberto a independência.

Libertos, ingênuos e escravos de ganho construía frequentemente seus casebres nos baldios dos arrabaldes, ou a se encostarem aos muros das quintas e dos palacetes, ou ainda os arrumavam em vielas estreitas e sinuosas, nos alagadiços, nos areais e nas encostas mais difíceis dos morros. Ali podia-se ocupar o espaço como na África e só raramente não se construía à africana. Digo melhor: ali ocupava-se o espaço e se edificava ao jeito africano modificado no Brasil: ao jeito afro-brasileiro. Infelizmente, os testemunhos do século XIX, tão pormenorizados sobre outros aspectos da vida, pouco descrevem das habitações dos escravos e dos negros pobres. Ficam nas generalidades: pouco mais nos dizem além de que eram grandes ou pequenas, feitas de sopapo, madeira ou palha. E

não é outro o tartamudeio em relação às casas dos quilombolas.

Naqueles poucos ou, melhor, pouquíssimos casos em que um liberto lograva acumular recursos, ele imitava a residência do ex-senhor: a meia-morada, a

morada inteira ou, remate dos sonhos, o sobrado — o sobrado que se insinua até nos mocambos, quando estes sobem a dois andares. Não se estranharia que algum desses libertos soubesse desenhar a fachada, a planta e os alçados desses prédios à europeia, ainda que adaptados aos trópicos e, portanto, abasileirados, ou lhes orientar as obras. Afinal, eram os escravos que construíam as casas dos senhores e, para isso, lhes ensinaram a cortar as pedras para os alicerces e as molduras das portas e das janelas, a levantar paredes e a rebocá-las, a pintá-las ou azulejá-las, a aplainar madeira para compor os pisos de tábuas corridas, a fazer persianas, a fabricar tijolos e telhas e a montar as estruturas sobre as quais estas se assentavam, a erguer escadas com corrimão e a abrir balcões com gradis de ferro nas fachadas. Morada inteira ou sobrado, o liberto saído da pobreza queria a sua casa com florões de estuque, frisos, cornijas e mísulas, e sonhava com colunas com capitéis floridos, com jarras ou figuras de louça no alto da frontaria ou com leões heráldicos a ladearem o portão.

Esse sonho tornar-se-ia realidade para alguns dos que foram obrigados a retornar à África ou para lá regressaram por vontade própria. Entre estes últimos sobravam mulheres e homens empreendedores — a decisão de regresso, ditada, na maioria dos casos, pelo sentimento de que não tinham espaço, como ex-escravos negros, para desenvolver as suas vidas no Brasil, já indicava uma vontade forte —, e, entre esses, não faltavam pedreiros, marceneiros, estucadores, pintores nem mestres de obras. De que assim foi fazem prova os prédios que construíram, nos dois últimos terços do século XIX e nas primeiras décadas do Novecentos, ao longo da costa da África Ocidental. Em seus bairros, os retornados do Brasil — os agudás ou amarôs — ergueram sobrados, residências térreas, igrejas e mesquitas a repetir os desenhos, as formas, os volumes e os ornatos aprendidos no Brasil, [13](#) e com tamanho êxito, que esse estilo arquitetônico, conhecido na África como brasileiro, se tornou por muito tempo o preferido da burguesia urbana que a presença europeia estava a criar, e até mesmo atuou sobre o gosto das chefias tradicionais, como mostram as influências da arquitetura dita brasileira nos palácios dos obás de Akure, Ado-Ekiti e Ikerre. Dentro dos muros do palácio de Abomei, vê-se um sobrado que poderia estar numa velha praça do Rio de Janeiro.

Se, percorrendo-se uma das ruas do “Brazilian Quarter”, em Lagos, na Nigéria, as fachadas parecem trazidas diretamente do Brasil, não é distinto, nas mais antigas, o desenho das plantas, a disposição dos cômodos. [14](#) Como no Brasil, salas e quartos abrem-se para um corredor central ou para um corredor lateral. Com o correr do tempo e a crescente incorporação dos agudás aos modos de vida

das populações a que se juntaram, esses prédios foram sofrendo alterações internas, para melhor cumprir suas funções. Em muitas construções mais recentes, os corredores, áreas de uso comum, ampliaram-se e surgiram pátios internos, como da tradição iorubana. As fachadas não deixaram tampouco de adquirir uma dicção local, enquanto se faziam ainda mais barrocas, com sacadas rendadas de cimento cada vez mais amplas, e colunas atarracadas, com bases a imitar jarros e capitéis que seriam dóricos, se não fossem muito mais profusos de formas vegetais, e águas-furtadas em telhados de quatro inclinações, e grandes áreas de venezianas e muxarabis, e elaboradas escadarias externas, e portais encimados por leões e elefantes de cimento. Nas moradas mais simples, é tão comum ver-se, em geral no alto das portas e janelas, uma flor de quatro pétalas, ladeada por duas ou mais folhas, que o enfeite mais parece a assinatura coletiva dos mestres de obras agudás.



Grandes ou pequenas, térreas ou de dois ou mais andares, as casas por eles construídas podiam ser usadas à africana ou à brasileira. Era de hábito, porém, que fossem recheadas com poltronas, aparadores, roupeiros, mesas e cadeiras, pois, como provam os móveis de excelente fatura que deles restam, não faltavam entre os retornados exímios marceneiros. O mais comum seria, provavelmente, que nessas moradas se vivesse ao jeito das duas culturas que se acotovelavam e uniam.

Os ex-escravos brasileiros que retornaram à costa ocidental da África e seus descendentes, como de resto os ex-escravos norte-americanos que se estabeleceram na Libéria e seus descendentes, adotaram como suas não só as formas e técnicas arquitetônicas de seus senhores, mas também os modos que estes tinham de ocupar as suas casas. Embora, num e noutro caso, os modelos

estivessem no outro lado do Mar Oceano, pertenciam a horizontes diferentes. Tanto assim que, enquanto o agudá construía em sopapo ou em tijolo, o liberiano levantava suas moradas quase sempre com tábuas de madeira, como se fazia nos Estados Unidos.¹⁵ E não apenas nisso eram elas diferentes: em Arthington, na Libéria, o desenho das casas remete-nos à Carolina do Sul; em Lagos, à Bahia.

2001.

NOTAS

¹ Conforme a tradução de Samuel Johnson, *The History of the Yorubas*, Lagos: C.S.S. Bookshops, 1976 [1a ed. 1921], p. 98.

² Pedro Paulo A. Funari, “Archaeology Theory in Brazil: Ethnicity and Politics at Stake, *Historical Archaeology in Latin America*, Columbia: The University of South Carolina, n° 12 (1996), p. 1-13; e “Novas perspectivas abertas pela arqueologia da Serra da Barriga”, palestra realizada em 25 de maio de 1996, em curso sobre cultura afro-brasileira coordenado por Lilia M. Schwarcz; “A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana”, em João José Reis e Flávio dos Santos Gomes (org.), *Liberdade por um fio*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 34-45.

³ Essa seria a principal razão da raridade de esculturas tridimensionais nos centros religiosos afro-brasileiros para Marianno Carneiro da Cunha, “Arte afrobrasileira”, em *História geral da arte no Brasil*, São Paulo: Instituto Walther Moreira Salles / Fundação Djalma Guimarães, 1983, v. 2, p. 997.

⁴ Recordo que Melville J. Herskovits escreveu na página 30 do v. 1 de *Dahomey, and Ancient West African Kingdom* (Nova York: Augustin, 1938) que, entre as três coisas que todo homem daomeano devia saber fazer, figuravam erguer uma parede e cobrir a casa com um teto.

⁵ Cit. por Gilberto Freyre, *Oh de casa*, Rio de Janeiro / Recife: Arte Nova / Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979, p. 107.

⁶ Ver as fotos de Pedro Oswaldo Cruz em *Fazendas: solares da região cafeeira do Brasil Imperial*, roteiro e legendas de Fernando Tasso Fragozo Pires e textos de Paulo Mercadante, Alcides da Rocha Miranda e Jorge Czajkowski, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 52-53.

[7](#) Fernando Tasso Fragoso Pires, *Antigas fazendas de café da província fluminense*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, p. 26.

[8](#) Conforme numerosos recibos de atendimento periódico de escravos, encontrados em arquivos de fazendas de café por Casimiro Paschoal da Silva, do núcleo de São Carlos da Universidade de São Paulo, e seus companheiros de pesquisa, cujo trabalho de recolha de documentos, de excepcional valor para a compreensão do escravismo paulista, continua inédito.

[9](#) Só para conferir, Maria Graham, *Journal of a Voyage to Brazil and Residence there, during Part of the Years 1821, 1822, 1823*, Londres, 1824, p. 162; Gilberto Freyre, *Sobrados e mucambos*, 6a ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1981, v. 1, p. 179-180 e 233, v. 2, p. 422, nota 69; Mary C. Karasch, *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*, Princeton: Princeton University Press, 1987, p. 59-60 e 126-130; Mário Maestri, *O sobrado e o cativo: a arquitetura urbana erudita no Brasil escravista. O caso gaúcho*. Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo, 2001, p. 154.

[10](#) Johann Moritz Rugendas, *Viagem pitoresca através do Brasil*, Belo Horizonte / São Paulo: Editora Itatiaia / Editora da Universidade de São Paulo, 1989, 4a div. prancha 5.

[11](#) Assim em Salvador, conforme Maria Inês Côrtes de Oliveira, *O liberto: o seu mundo e os outros* — Salvador, 1790/1890, Salvador: Corrupio, 1988, p. 36-37.

[12](#) Como acentuou Gilberto Freyre, *Sobrados e mucambos*, p. 294.

[13](#) Pierre Verger documentou fotograficamente essa arquitetura, na metade do século XX, registrando alguns belos sobrados que já não mais existem e foram substituídos por edifícios insossos. Ver muitas delas em Marianno Carneiro da Cunha, *Da senzala ao sobrado: arquitetura brasileira na Nigéria e na República Popular do Benim*, introdução de Manuela Carneiro da Cunha, São Paulo: Nobel /

Editora da Universidade de São Paulo, 1985.

[14](#) Conforme se pode observar em Massimo Marafato, *Brazilian Houses Nigeriane*, Lagos: Istituto Italiano di Cultura, 1983.

[15](#) Ver as fotografias de Max Belcher em *A Land and Life Remembered*:

Americo-Liberian Folk Architecture, com texto de Svend E.

Holsoe e Bernard L. Heman e introdução de Rodger P. Kingston, Athens: University of Georgia Press, 1988.

[De ida e volta](#)

[A história da África e sua importância para o Brasil](#)

Há alguns anos, causaria surpresa um auditório repleto de interessados na história da África. E, há alguns anos, seriam poucos os que não teriam pejo em repetir Sir Hugh Trevor-Hoper, que afirmou, em 1963, não haver uma história da África Subsaariana, mas tão-somente a história dos europeus no continente, porque o resto era escuridão, e a escuridão não é matéria da história. Não estava o famoso professor de Oxford a negar que cada povo africano tivesse um passado. O que pressupunha é que não se podia desenrolá-lo como enredo. Isto não disse, mas certamente duvidava de que esse enredo pudesse se apartar do mito e tomar a forma com que, desde Heródoto, se escreve e lê história.

No entanto, era isso o que se fazia, e de algum tempo. Três anos antes da infeliz afirmação de Trevor-Hoper, a editora da Universidade de Cambridge começara a publicar, sob a direção de Roland Oliver e J.D. Fage, *The Journal of African History*, uma revista que, distintamente de outras dedicadas à África, como o *Bulletin de l'Institut Français de l'Afrique Noire*, de Dacar, ou a *Africa*, do *International African Institute*, de Londres, tratava só de história. O simples passar de olhos pelos índices dos primeiros números de *The Journal of African History* e, mais ainda, a leitura dos artigos que neles se continham revelavam que as antigas nações africanas, tão diferentes entre si na organização política e nos modos de vida, podiam ter suas histórias investigadas e contadas com técnicas e procedimentos semelhantes aos aplicados aos povos da Antiguidade mediterrânea e da Idade Média europeia.

Quando Trevor-Hoper ditou sua sentença — uma sentença semelhante à pronunciada, 109 anos antes, por Hegel na sua *Filosofia da história* — os mesmos diretores de *The Journal of African History* já haviam lançado, numa coleção popular, a Penguin, um livrinho, *A Short History of Africa*.

Essa pequena obra teria sucessivas reimpressões e reedições e, juntamente com *Old Africa Rediscovered*, de 1959, de Basil Davidson, influenciaria a percepção que o leitor comum de língua inglesa passaria a ter de um continente que estava

saindo do domínio colonial: à África, desde muito antes da chegada dos europeus, não haviam faltado nem evolução nem mudanças sociais, nem invenções nem movimento. Entre os leitores de língua francesa, já circulavam as sínteses históricas da África escritas para o grande público por Robert Cornevin e por ele e sua mulher, Marianne (a primeira versão da *Histoire de l'Afrique des origines à nos jours* é de 1956, e a *Histoire des peuples de l'Afrique Noire* é de 1960).

Não se pense, porém, que a redescoberta de que a África Subsaariana tinha história, após um século XIX que quase negara ao negro a condição humana, seria feita só de fora, pelos europeus, do mesmo modo que, ao lhe desenhar os mapas, eles lhe haviam criado uma nova geografia política.

Data de 1954, para ficar num só exemplo, a publicação em Londres do livro *African Glory: the Story of Vanished Negro Civilizations*, de J.C. de Graft-Johnson. Não por acaso era ele um intelectual da Costa do Ouro, o país que primeiro recuperou a independência e se deu a si próprio um novo nome, Gana, de intensa ressonância histórica. O melhor conhecimento do passado tornara-se indispensável à unidade, à segurança e à autoestima dos novos estados que tinham, com as exceções da Etiópia, de Ruanda e de Burundi, sido desenhados por circunstâncias do colonialismo e eram acoimados por isso de artificiais, como se não tivessem também surgido da volubilidade da política, das vicissitudes dos matrimônios e das alianças ou da imposição pela força, países como a França, o Reino Unido, a

Espanha e a Itália.

Na realidade, a história dos povos da África Subsaariana estava sendo escrita, pedaço a pedaço e pouco a pouco, havia muito. Desde o século IX, encontramos anotações sobre o passado e o presente de alguns de seus povos em obras de viajantes e eruditos árabes como Al-Yakube, Al-Bakri, Al-Masudi, Al-Umari, Ibne Batuta, Ibne Khaldun e Leão Africano, bem como, a partir do fim do Quatrocentos, nos textos de navegadores e cronistas europeus como Cadamosto, Duarte Pacheco Pereira, João de Barros, Pigafetta, Diogo Gomes ou André Álvares d'Almada. O próprio Camões, n'*Os lusíadas*, ajuda-nos, e muito, a entender o que se passava, nos últimos anos do século XV, na costa africana do Índico.

Do Quinhentos ao Novecentos, marinheiros, comerciantes, aventureiros,

missionários, militares, enviados diplomáticos, exploradores e homens de ciência registraram em diários, descrições de viagem, memórias, relatórios e ensaios as informações que recolhiam das crônicas de corte, naqueles poucos lugares que conheciam a escrita, como a Etiópia ou os litorais suaílis da África Índica, e do que ouviam dos bardos, dos griots, dos línguas, dos velhos, dos guias e dos serviçais.

Eram esses europeus quase todos arrogantes e chegavam à África entranhados de preconceitos negativos. Aqui, mostravam-se excessivamente crédulos. Ali, cépticos demais. E por toda parte, cobertos de má vontade. O que não lhes faltava eram excelentes olhos e excelentes ouvidos. Sabiam ver. Sabiam escutar. Anotavam tudo com diligência e rigor. E, se não dispunham no momento de papel e lápis, raramente lhes falhava a memória exercitada. A maioria lograva até mesmo desenhar com precisão, graça e limpeza.

Parece-nos, hoje, incrível que o padre Francisco Álvares nos ensine tanto sobre a Etiópia do seu tempo — e do que já era passado, no seu tempo. Publicada pela primeira vez em 1540, a sua Verdadeira informação das terras do Preste João das Índias não só nos mostra caminhos, cidades, igrejas e obeliscos, mas também como eram as pessoas com que ele privou, e como se vestiam e atuavam. Conta-nos mais: o que esses etíopes lhe disseram sobre seus ancestrais e sua história.

O mesmo interesse e o mesmo gosto pelas grandes paisagens e pelos pormenores, pelo que é importante, parecendo banal, e pelo teatro do poder, e pelo jogo do comércio, e pelo dia a dia familiar, e pelos costumes, e pelas cozinhas, e pelos altares, e por tudo o que dizia respeito ao homem e à sua trajetória, desde o mais antigo que pudessem alcançar as genealogias e as tradições, encontram-se tanto nos escritos seiscentistas de um jesuíta culto como o padre Jerônimo Lobo, quanto nos relatos de um traficante de escravos da passagem do século XVII para o XVIII como Jean Barbot. E não faltam na obra de um aristocrata setecentista como James Bruce, ou na de um grande poliglota e agente político como Richard Burton, no século XIX. O racismo agressivo deste último não desmancha, aliás, nem desmerece o que registrou no Daomé, por onde, décadas antes, andaram, em missão diplomática do rei de Portugal, dois sacerdotes, um dos quais, o brasileiro Vicente Ferreira Pires, nos deixou uma crônica de viagem cuja leitura é indispensável a quem quiser escrever a história daquele reino.

Desse pendor pela descrição da realidade participaram também africanos, que,

ao narrar suas vidas e experiências na África, no cativeiro americano ou na Europa, deixaram anotações preciosas sobre as regiões de onde provinham e por onde passaram e sobre os povos de que faziam parte. Nesse caso está, por exemplo, *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African*, datada de 1789, valiosíssima para o estudo dos ibos do sudeste da Nigéria.

Houve, além disso, desde o princípio, intentos deliberados de escrever a história de alguns povos, tendo por base a tradição oral ou crônicas redigidas localmente. É do início do século XVII a História da Etiópia, do padre Pero Pais, uma ampla e extraordinária tapeçaria sobre a multissecular aventura dos abexins. Da segunda metade do Seiscentos data *A New History of Ethiopia*, de Job Ludolphus. E de cem anos mais tarde, *The History of Dahomy*, escrita por um traficante de escravos,

Archibald Dalzel, que viveu muito tempo na África e recolheu em Ajudá o que narra no livro.

Mas essas e outras obras apenas anunciavam o que nos traria o fim do século XIX e o início do século XX. Com a imposição colonial europeia — e é preciso não esquecer que o domínio europeu na África foi, excetuado o português, de curta, curtíssima, duração — torna-se mais frequente a presença de uma antiga personagem, o explorador (agora a serviço de seu estado e das igrejas cristãs, embora possa também continuar a depender de sociedades científicas europeias), e entra em cena um novo figurante: o administrador.

Do que viram e anotaram os exploradores surgiu toda uma importantíssima biblioteca sobre a África. Basta citar alguns poucos nomes: o do brasileiro Lacerda e Almeida, ainda no fim do século XVIII, e os de René Caillié, Mungo Park, Hugh Clapperton, Gustav Nachtigal, Henry Barth, Richard Burton, John Speke, Henry Stanley, Hermenegildo Capello, Roberto Ivens, Serpa Pinto e Henrique Augusto Dias de Carvalho.

Quanto ao administrador colonial, tinha ele entre suas tarefas a de produzir relatórios sobre as gentes de quem cobrava impostos. Muitos desses funcionários imperiais deram-se à tarefa com zelo; e alguns, com, mais que zelo, paixão. A eles, e aos missionários, médicos, engenheiros, professores primários ou de liceu, escriturários e militares que os acompanharam, devemos que se registrassem as genealogias e a história oral de vários reinos e que saíssem da

penumbra algumas das crônicas tradicionais de povos que desde muito sabiam o que era a escrita. Como a de Quíloa, à qual João de Barros já tivera acesso, pois a ela se refere no capítulo VI do VIII Livro da Primeira Década da Ásia.

Ou como a Crônica de Kano e os vários outros manuscritos que H.R. Palmer, um ex-residente britânico na província de Bornu, traduziu e publicou, em 1928, em *Sudanese Memoirs*. Pois alguma gente africana já estava, havia muito, a escrever a própria história, como atestam, além das já citadas, duas obras do século XVII sobre a savana sudanesa, o *Tarikh al-Fattash*, de Mahamud Kati e Ibne al-Maktar, e o *Tarikh al-Sudan*, de Al-Sadi, e as numerosas biografias de reis, abades e santos abissínios. Dessa literatura histórica em gueze, cito dois exemplos de que há tradução portuguesa: a *Vida do Abba Daniel*, do Mosteiro de Sceté, do fim do século XIV ou princípio do XV, e a *História de Minás (Además Sagad)*, rei da Etiópia, que data das últimas décadas do Quinhentos.

Alguns desses funcionários e militares europeus já chegaram à África com os micróbios da curiosidade e da erudição; outros os adquiriram no terreno. Para exercer com eficiência o ofício de agente político, tinham de aprender os idiomas da terra, de conhecer as crenças, de familiarizar-se com as estruturas sociais e os costumes dos povos que administravam. O que lhes era exigido transformou-se em desafios da inteligência e da vontade e acabou por fazer de alguns poucos os antropólogos, linguistas, geógrafos e historiadores cujas obras não cessamos de admirar.

Africanólogos notáveis como Amaury Talbot, Hubert Deschamps, Antônio Carreira ou Avelino Teixeira da Mota tiveram, no começo de suas carreiras, responsabilidades na administração colonial.

Teixeira da Mota era oficial de Marinha, e Esteves Pereira, o grande conhecedor e tradutor das crônicas históricas da Etiópia, oficial de Engenharia do Exército português.

O impacto da presença europeia, a pregação missionária e a inevitável resistência à intrusão colonial fizeram repontar na gente da terra o interesse pelo próprio passado. Ganhou voga a história sem escrita e, como era imperativo que ela não se perdesse, fixaram-na sistematicamente no alfabeto recebido do estrangeiro. A grandiosa e paradigmática *History of the Yorubas*, composta por um pastor protestante iorubano, o reverendo Samuel Johnson, em 1897, mas só editada em 1921, seria parte de um amplo movimento de recuperação das

tradições dos palácios e da memória coletiva dos povos da África Ocidental. Multiplicaram-se as histórias locais, tanto no idioma vernáculo de cada povo, quanto na língua do colonizador. E dentro de um outro complexo cultural, o islâmico, e na escrita árabe, tampouco deixaram de surgir obras do porte de Infaq al-maisur do califa de Socotô, Muhammad Bello.

Sendo antiga e ampla a bibliografia histórica sobre a África, a história da África é, contudo, uma disciplina nova. Nova, porque só há algumas décadas se incorporou ao currículo das universidades. E

nova, pelos horizontes que nela se abriram, com audácia, imaginação e persistência, desde o início do século XX, mas sobretudo a partir da Segunda Guerra Mundial. Lembro que datam de antes do grande conflito os estudos de Y. Urvoy sobre o Sudão Central, de Charles Monteil sobre o Mali, de Maurice Delafosse sobre o Alto Senegal e o Alto Níger, e de Carlo Conti-Rossini sobre a Etiópia.

Muito desse trabalho precursor foi impulsionado pelas sociedades europeias de geografia e por entidades como o Institut Français de l’Afrique Noire, em Dacar, o International African Institute, de Londres, e a Agência Geral do Ultramar e a Junta de Investigações Científicas do Ultramar, de Lisboa.

Era nova e antiga a história da África, porque cheia de descobertas e redescobertas. Quando Adam Renders e Carl Mauch chegaram, no último terço do século XIX, ao Grande Zimbabuê, foi para encontrar os amuralhados descritos por João de Barros no capítulo inicial do X livro da Primeira Década, e conhecidos, portanto, ao menos da boca para os ouvidos, dos portugueses do Quinhentos.

Já se sabia dos bronzes do Benim desde o século XVI. Mas foi com surpresa, dúvidas, interrogações e pasmo que se teve notícia do descobrimento, em 1910, por Leo Frobenius, das extraordinárias esculturas de Ifé. A pista lhe havia sido dada, no porto de Hamburgo, por um marinheiro iorubano, que lhe contou ser natural daquela cidade-estado da Nigéria, o umbigo do mundo e o lugar onde pela primeira vez surgira o homem.

De Frobenius, disse Léopold Sédar Senghor que iluminou toda a pré-história e a história da África.

Foi o sábio alemão quem trouxe, apaixonadamente, imaginação e sonho aos

trabalhos arqueológicos, à recolha de lendas e tradições, à análise da arte e às investigações sobre as culturas africanas. Como se isso não bastasse, com ele e com, entre outras, as obras do norte-americano Melville Herskovits sobre o Daomé, do nigeriano Jacob Egarevba sobre o reino do Benim, do daomeano Paul Hazoumé sobre o pacto de sangue no antigo Abomé, a história da África começou a ser desentranhada da antropologia cultural, da sociologia e da geografia humana.

Foi, contudo, durante e após a Segunda Guerra Mundial que teve início o período áureo da historiografia africana. Hesito, mas não tenho como deixar de cometer a injustiça de mencionar alguns nomes, alguns livros e alguns feitos — apenas alguns poucos nomes, alguns poucos livros e alguns poucos feitos — que pertencem às últimas cinco décadas do século XX, durante as quais a história da África se impôs como disciplina rica, incitante e promissora: o *Geschichte Afrikas*, de Dietrich Westermann, a pregação de S. Biobaku, o até hoje indispensável *Tableau Géographique de l'Ouest africain au Moyen Age d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, de Raymond Mauny, as obras de J. Spencer Trimingham sobre o islamismo na África, as de Jean Rouch sobre os songais e as de Jan Vansina sobre a tradição oral e os reinos da savana ao sul do rio Zaire, o *Kingdoms of the Yoruba*, de Robert S. Smith, o deslumbrante *Ife in the History of West African Sculpture*, de Frank Willet, as escavações arqueológicas de A.J. Arkell no Sudão, de Bernard Fagg em Nok, de Neville Chittick em Quíloa e outros sítios da costa suaíli, de Thurstan Shaw em Igbo-Ukwu, de Graham Connah ao sul do lago Chade e de Stuart Munro-Hay em Axum, o instigante voluminho de Jack Goody sobre *Technology, Tradition, and State in Africa*, o *Great Zimbabwe*, de Peter S. Garlake, os dois tomos da *History of West Africa*, organizada por J.F. Ade Ajayi e Michael Crowder, o *Axum*, de Yuri Kobishchanov, o *Meroe*, de P.L. Shinnie, o *Economic Change in Precolonial Africa*, de Philip D. Curtin, o esmagador livro de William Y. Adams sobre a Núbia, o *Ancient Ghana and Mali*, de Nehemia Levtzion, *An Economic History of West Africa*, de A.G.

Hopkins, o *Kings and Kinsmen*, de Joseph C. Miller, os trabalhos de Robin Law sobre os iorubás e os fons, e os de Claude Meillassoux e Paul Lovejoy sobre a escravidão na África, a provocadora heterodoxia de Walter Rodney, o *The Kingdom of Kongo*, de Anne Hilton, o livro de D.T. Niane

sobre o Sundiata, os numerosos volumes e textos de I.A. Akinjogbin, E.J. Alagoa, R.E. Bradbury, David Birmingham, Adu Boahen, Enrico Cerulli,

Desmond Clark, Brian Fagan, Humphrey J. Fisher, Ivan Hbek, John O. Hunwick, Elizabeth Isichei, Dierk Lange, T. Lewicki, Ade Obayeme, Bethwell Ogot, Yves Person, David W. Phillipson, Merrick Posnansky, W.G.L. Randles, Alan Ryder, Abdullahi Smith, J.E.G. Sutton, Taddesse Tamrat, B.G. Trigger, Edward Ullendorff, Ivor Wilks e Monica Wilson, tudo culminando com a História geral da África, em oito grossos volumes, publicada pela Unesco, e os igualmente compactos oito tomos de The Cambridge History of Africa, sob a supervisão dos infatigáveis Roland Oliver e J.D. Fage.

A história da África alcançara a maioria nos meios intelectuais e universitários africanos, europeus e norte-americanos. E no Brasil? No Brasil, onde tanto avançaram os estudos sobre a escravidão e sobre os descendentes de africanos e seu papel na fecundação do nosso território e na invenção de nossa gente, não houve até agora o mesmo entusiasmo, nem se mostraram resultados semelhantes. E isto, apesar da lição de Nina Rodrigues em Os africanos no Brasil. Em muitas partes desse livro seminal, mas sobretudo ao vincular as rebeliões dos malês à guerra santa fula de Usuman dan Fodio e ao descrever as viagens de ida e volta de libertos e negros livres entre a Bahia e a Costa d'África, Nina Rodrigues como que aconselhava que se conhecesse bem a África para entender o Brasil. Deixou-se ficar esquecido o seu exemplo. Da mesma forma que a advertência de Sílvio Romero, nos Estudos sobre a poesia popular do Brasil, de que cumpria estudar a África que tínhamos em nossas cozinhas, antes que a morte apagasse as tradições que os velhos africa-nos traziam na memória.

Preocupados com nós próprios, com o que fomos e somos, deixamos de confrontar o que tínhamos por herança da África com a África que ficara no outro lado do oceano, tão diversificada na geografia e no tempo. No entanto, a história da África — ou, melhor, das várias Áfricas —, antes e durante o período do tráfico negreiro, faz parte da história do Brasil. Quando esta começa? Com Cabral? Creio que com as migrações ameríndias, com os portugueses a partir de Afonso Henriques, e com os africanos, desde quando trabalhavam o ferro e o barro em Nok e disseminavam continente afora os idiomas a que chamamos bantos. Se, após 1500, não se pode estudar a evolução do Brasil sem considerar as mudanças na política portuguesa e o que se passava num império de que fazíamos parte e que se alongava de Macau a Lisboa, os quatro séculos de comércio de escravos ligam indissolivelmente os acontecimentos africanos, sobretudo os da África Atlântica, à vida brasileira.

Há toda uma história do Atlântico. Uma história de disputas comerciais e políticas, de desenvolvimento da navegação e de migrações consentidas e forçadas. Mas há também uma longa e importante história que se vai tornando, aos poucos, menos discreta. A dos africanos libertos e seus filhos, a dos mulatos, cafuzos, caboclos e brancos que foram ter ao continente africano, retornaram ao Brasil, voltaram à África ou se gastaram a flutuar entre as duas praias. A dos navios negreiros que funcionavam também como correio e embaixada. Que talvez trouxessem notícias e recados de sultões, emires, reis e potentados africanos a seus súditos no cativeiro. Que talvez levassem mensagens de rainhas-mães e príncipes e Livross — pois a escravidão funcionou também como desterro político — a seus partidários, que continuavam a conspirar na África. O que lá se passava talvez chegasse até as senzalas, aos cantos de trabalho e aos quilombos, e podia apressar alforrias e regressos. Como se deu no caso do príncipe daomeano Frukú ou d. Jerônimo, na segunda metade do século XVIII.

A história dos ex-escravos que regressaram do Brasil à África e, lá, em Gana, no Togo, na República do Benim e na Nigéria, formaram importantes comunidades de “brasileiros” e, de algum modo, abasileiraram certas cidades da Costa como Lagos, Porto Novo, Aguié e Aného, foi contada em pormenor e com maestria, do ponto onde a deixara Nina Rodrigues, por Pierre Verger, sobretudo em seu monumental Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de

Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX. Sobre o mesmo tema trabalharam, com excelentes resultados, Antonio Olinto, Zora Seljan, Júlio Santana Braga, Manuela e Marianno Carneiro da Cunha. Mas não devo nem quero afastar-me do tópico sem lembrar um texto pioneiro: o ensaio

“Acontece que são baianos...”, do grande historiador das mentalidades e da vida privada (antes que entrassem em voga a história das mentalidades e a história da vida privada) que foi Gilberto Freyre.

Esse ensaio, incluído em Problemas brasileiros de antropologia, teve sua primeira versão em textos publicados pela revista O Cruzeiro, para acompanhar as fotografias de Pierre Verger sobre os descendentes de ex-escravos brasileiros retornados aos litorais africanos.

Assim como os ex-escravos retornados do Brasil fundaram na costa africana cidades com as feições das brasileiras, como Porto Seguro, e ali abriram portos

aos navios negreiros, como os de Lagos e Porto Novo, e ergueram arruados de sobrados e casas térreas com o mesmo risco, as mesmas janelas com persianas, as mesmas frontarias e as mesmas grades de ferro fundido que as de Salvador, do Recife ou do Rio de Janeiro, não é de afastar-se — ao contrário, é de crer-se — que os africanos, além de reproduzirem no Brasil as suas técnicas tradicionais de construção — e a casa do pobre, ao longo do litoral brasileiro, é feita em grande parte à maneira africana —, para cá trouxeram também suas estruturas familiares e de poder e aqui as repetiram, sempre que puderam.

Se, na Jamaica, algumas comunidades de cimarrones copiaram as estruturas políticas axantes, e se, na Hispaniola, houve um palenque, ou reduto de escravos fugidos, comandado por uma aristocracia de cavaleiros jalofo, e se o modelo se repetiu, com fons e acãs, na Guiana e no Suriname, por que não perseguir a ideia de que também no Brasil vários quilombos, mais do que agrupamentos de negros fugidos, procuravam refazer, numa paisagem para muitos deles semelhante à deixada na África, os estados a cujas classes dirigentes tinham pertencido. E não era de ex-soldados boa parte da escravaria? E não haveria entre eles chefes militares, capturados nas guerras ou vendidos ao caírem em desgraça? Que estado abundou continuou Palmares no Brasil? Ou foi uma estrutura aqui criada, nova e brasileira? Ou foi um novo reino, surgido, como tantos outros reinos que conhecemos na África, da aglutinação de gente da mais variada origem em torno de um pequeno grupo de guerreiros aristocratas?

O estudo da história da África, de uma perspectiva brasileira, nos ajudará a responder a essas e a muitas outras perguntas. Talvez tenhamos até mesmo melhores condições de entendimento afetivo para contar, explicando, como se criouliaram as duas margens do Atlântico, como se estabeleceram certos padrões culturais comuns nas cidades e vilarejos costeiros ligados pelo tráfico. Na habitação.

Na cozinha. Nas vestimentas. Nas festas. Em quase todos os modos de vida. No capítulo das comidas, o rastreamento dos caminhos seguidos pelos vegetais nativos das Américas transplantados para a África poderá trazer grandes surpresas. Da mandioca, do milho e do amendoim, sabemos que voltaram africanizados — em cozinhados e preparos que os ameríndios desconheciam e até mesmo com nomes mudados.

É necessário e urgente que se estude, no Brasil, a África — pregava, incansável, na metade do século XX, mestre Agostinho da Silva. Foi sob seu acicate que se

criou o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade da Bahia, a cuja sombra se moveu uma geração de interessados na África e em sua história, alguns dos quais atravessaram o oceano e foram estudar e lecionar em Dacar, Ibadan, Ifé, Kinshasa. Cito alguns nomes: Yeda Pessoa de Castro, Júlio Santana Braga, Pedro Moacyr Maia, Guilherme Castro, Vivaldo Costa Lima e Paulo Fernando de Moraes Farias. O último, há uns trinta anos fora do Brasil, abrigado na Universidade de Birmingham e escrevendo quase sempre em inglês, tornou-se um dos mais conceituados especialistas na história do Saara e da savana sudanesa.

Ao Centro baiano seguiram-se o Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo e o Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes. Nas revistas dessas três instituições, Afro-Ásia, África e Estudos Afro-Asiáticos, predominam, contudo, sobre os estudos de

história africana, os trabalhos sobre as influências africanas no Brasil, sobre as relações entre o nosso país e a África ou sobre problemas de política contemporânea.

Esse esforço por repensar o diálogo brasileiro com o continente africano (e sobretudo a nossa ação político-diplomática) data, aliás, da véspera das independências. Para ele muito contribuíram três livros programáticos: O Brasil e o mundo ágio-africano, de Adolfo Justo Bezerra de Menezes, que é de 1956, África: colonos e cúmplices, de Eduardo Portella, e Brasil e África: outro horizonte, de José Honório Rodrigues, os dois últimos de 1961.

O volume de José Honório Rodrigues continua a ser o melhor trabalho sobre as relações entre o Brasil e o continente africano, vistas da perspectiva brasileira. O que lhe falta — como às obras sobre a escravidão no Brasil — é o saber como o outro lado, a África, condicionava ou influenciava essas relações. A própria história do tráfico só recentemente, com livros como o admirável *Way of Death*, de Joseph C. Miller, e o excelente *Em costas negras*, de Manolo Florentino, começou a ser investigada nas duas margens. E, no entanto, não escapa a ninguém que os conflitos entre estados africanos, as vicissitudes de suas políticas internas e as necessidades de armar e fortalecer os exércitos determinaram a proveniência dos escravos exportados para o Brasil, o seu número, o seu perfil etário e os estamentos e grupos sociais a que pertenciam. A história do escravo não começa com o embarque no navio negreiro.

Estão por estudar-se as repercussões no Brasil do avanço do colonialismo europeu sobre a África, no século XIX. O que teria ocorrido, se d. Pedro I e o rei do Daomé tivessem aceitado o protetorado brasileiro propo-to pelo chachá Francisco Félix de Souza? Qual teria sido o destino da plane-jada, por volta de 1830, Libéria brasileira? Apenas suspeitamos a importância das ilhas de Cabo Verde como ponto de apoio das ligações entre o Brasil e a Europa. E ainda não temos claro qual o verdadeiro papel desempenhado, durante a Segunda Guerra Mundial, pelas bases de Natal, Recife e Fortaleza, na política aliada em relação a Dacar e à África francesa, à invasão do Marrocos e à campanha da África do Norte.

A história da África é importante para nós, brasileiros, porque ajuda a explicar-nos. Mas é importante também por seu valor próprio e porque nos faz melhor compreender o grande continente que fica em nossa fronteira leste e de onde proveio quase a metade de nossos antepassados. Não pode continuar o seu estudo afastado de nossos currículos, como se fosse matéria exótica. Ainda que disto não tenhamos consciência, o obá do Benim ou o angola a quiluanje estão mais próximos de nós do que os antigos reis da França.

1996.

Bibliografia

ADAMS, John. Remarks on the Country Extending from Cape Palmas to the River Congo. Londres, 1823.

ADELEYE, R.A. “Hausaland and Borno, 1600-1800”. In: AJAYI, J.F. Ade;

CROWDER, Michael (org.), History of West Africa, v. 1, 3a ed. Londres: Longman, 1985.

_____. Power and Diplomacy in Northern Nigeria, 1804-1906, 2a ed. Londres: Longman, 1977. A 1a edição é de 1971.

ADELEYE, R.A.; STEWART, C.C. “The Sokoto Caliphate in the Nineteenth-Century”. In: AJAYI, J.F. Ade; CROWDER, Michael (org.), History of West Africa, v. 2, 2a ed. Londres: Longman, 1987.

ADERIBIGBE, A.B. “Early History of Lagos to About 1800”. In: ADERIBIGBE, A.B. (org.), Lagos: the Development of an African City.

Londres: Longman Nigeria, 1975.

A FEDERAÇÃO. Porto Alegre, 30 março 1935.

AGBANON II, Fio. Histoire de Petit-Popo et du Royaume Guin. Paris / Lomé: Dathala / Haho, 1934.

AJAYI, J.F. Ade. Christian Missions in Nigeria, 1841-1891: the Making of a New Elite. Evanston: Northwestern University Press, 1969.

_____. "The Aftermath of the Fall of Old Oyo". In: AJAYI, J.F. Ade; CROWDER, Michael (org.), History of West Africa, v. 2, 2a ed. Londres: Longman, 1987.

_____. "The British Occupation of Lagos, 1851-1861", Nigeria Magazine, n° 69, Lagos, 1961.

AKINDELE, A.; AGUESSY, C. Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto Novo. Dacar: Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 1953.

AKINJOGBIN, I.A. Dahomey and its Neighbours, 1708-1818. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

AKINSEMOYIN, Kunle; VAUGHAN-RICHARDS, Alan. Building Lagos. 2a ed. Jersey: Pengrail, 1977.

ALCORÃO. Trad. de José Pedro Machado. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1980.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AL-HAJJ, A. "The Meaning of the Sokoto Jihad". In: USMAN, Y.B. (org.), Studies in the History of the Sokoto Caliphate. Nova York: Third Press International, 1979.

AMARO JÚNIOR. "Um príncipe africano morou na Lopo Gonçalves", artigo em duas partes, jornal não identificado, Porto Alegre,

[s.d.].

ANAIIS do Parlamento Brasileiro: Câmara dos Senhores Deputados, Segundo Ano da Primeira Legislatura. Sessão de 1827, tomo 3.

ANDRADE, Mário de. Danças dramáticas do Brasil, ed. organizada por Oneyda Alvarenga. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1959.

ANENE, J.C. Southern Nigeria in Transition (1885-1906): Theory and Practice in a Colonial Protectorate. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

ARADEON, David. "Architecture". In: BIOBAKU, S.O. (org.), The Living Culture of Nigeria. Londres: Thomas Nelson, 1976.

ARADEON, Susan B. "A History of Nigerian Architecture: the Last 100 Years". Nigeria Magazine, nº 150, 1984.

ARQUIVOS de Angola, 2a série, v. V (1948), nº 19-20.

BARROS, João de. Ásia: primeira década. Org. António Baião. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1932.

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. Trad. de Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbuhl de Les Religions africaines au Brésil. São Paulo: Livraria Pioneira Editora / Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

_____. "Carta de África", Anhembi. São Paulo, outubro de 1958.

_____. Estudos afro-brasileiros. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BATRAN, A. "The Nineteenth-Century Islamic Revolutions in West Africa". In: Unesco (org.), General History of Africa, Londres: Heinemann / University of California Press / Unesco, 1989. V. VI org. por J.F. Ade Ajayi.

BAY, Edna G. Wives of the Leopard: Gender, Politics and Culture in the Kingdom of Dahomey. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.

BEIER, Ulli. Art in Nigeria — 1960. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

BELCHER, Max. *A Land and Life Remembered: Americo-Liberian Folk Architecture*, com texto de Svend E. Holsoe e Bernard L.

Heman e introd. de Rodger P. Kingston. Athens: University of Georgia Press, 1988.

BELLO, Omar. "The Political Thought of Muhammad Bello (1781-1837) as Revealed in his Arabic Writings, more Specially Al-ghayt

Al-wabi fi Sirat Al-iman al-'adl", tese de doutorado. SOAS (Universidade de Londres), 1983.

BETHELL, Leslie. *The Abolition of the Brazilian Slave Trade. Britain, Brazil and the Slave Trade Question, 1807-1869*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

BIVAR, A.D.H. "The Wathiqat ahl al-Sudan: a Manifesto of the Fulani jihad", *The Journal of African History*, v. II (1967), nº 2.

BOUCHE, Abade Pierre. *Sept ans en Afrique occidentale: la Côte des Esclaves et le Dahomey*. Paris, 1885.

BRAGA, Júlio Santana. "Notas sobre o 'Quartier Brésil' no Daomé", *Afro-Ásia*, no 6-7, Salvador, 1968.

BRAZIL, Etienne Ignace. "Os malês", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, LXXII (1909).

BRUNDSCHWIG, Henri. "French Exploration and Conquest in Tropical Africa from 1865 to 1898". In: GANN, L.H.; DUIGNAN, Peter (org.), *Colonialism in Africa, 1870-1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

BURTON, Richard. *A Mission to Gelele, King of Dahome*. Introd. e notas de C.W. Newbury. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966.

A 1ª ed. é de 1864.

CADORNEGA, António de Oliveira de. *História geral das guerras angolanas*, ed. org. por José Matias Delgado. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940-1942.

CAIRUS, José. “Jihad, Captivity and Redemption: Slavery and Resistance in the Path of Allah, Central Sudan and Bahia”, trabalho apresentado no seminário “Slavery and Religion in the Modern World”. Essaouira (Marrocos), junho 2001.

CALÓGERAS, Pandiá. Formação histórica do Brasil. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1930.

CARNEIRO, Édison. Antologia do negro brasileiro. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967.

_____. Candomblés da Bahia, 3a ed. Rio de Janeiro: Conquista, 1961.

_____. Ladinos e crioulos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

CARNEIRO, J. Fernando. Imigração e colonização no Brasil. Rio de Janeiro: Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil, 1950.

CASCUDO, Luís da Câmara. Made in África. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

CASTELNAU, Francis de. Renseignements sur l’Afrique centrale et sur une nation d’hommes à queue qui s’y trouverait, d’après le rapport des nègres du Soudan, esclaves à Bahia. Paris: P. Bertrand, 1851.

CASTELO, José. “Teresa Benta: cansada do tempo e cheia de saudade”, Diário de Notícias, Rio de Janeiro, 14 maio 1974.

CLAPPERTON, Hugh. Journal of a Second Expedition into the Interior of Africa, from the Bight of Benin to Soccatoo. Londres: Frank Cass, 1966 (fac-símile da 1a ed., de 1829).

CLARKE, Peter B. West Africa and Islam. Londres: Edward Arnold, 1982.

CODO, Bellarmin C. “Les ‘Brésiliens’ en Afrique de l’Ouest, hier et aujourd’hui”, trabalho apresentado no simpósio de verão

“Identifying Enslaved Africans: the ‘Nigerian’ Hinterland and the African Diaspora”, organizado na Universidade de York, Toronto, 1997.

COLE, Patrick D. “Lagos Society in the Nineteenth Century”. In:

ADERIBIGBE, A.B. (org.), Lagos: the Development of an African City. Londres: Longman Nigeria, 1975.

_____. Modern and Traditional Elites in the Politics of Lagos. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

COLSON, Elizabeth. "African Society at the Time of the Scramble". In: GANN, I.H.; DUIGNAN, Peter (org.), Colonialism in Africa, 1870-1960, v. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

CORNEVIN, Robert. Histoire du Dahomey. Paris: Berger-Levrault, 1962.

_____. Histoire du Togo. Paris: Berger-Levrault, 1962.

CORREIO Mercantil. Rio de Janeiro, 21 e 28 de outubro de 1853.

CROWDER, Michael. The Story of Nigeria. Londres: Faber and Faber, 1962.

_____. "West African Resistance". In: CROWDER, Michael (org.), West African Resistance: the Military Response to Colonial Occupation, nova ed. Londres: Hutchinson, 1978.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CUNHA, Marianno Carneiro da. "Arte afro-brasileira". In: História geral da arte no Brasil, v. II. São Paulo: Instituto Walther Moreira Salles / Fundação Djalma Guimarães, 1983.

_____. Da senzala ao sobrado: arquitetura brasileira na Nigéria e na República Popular do Benim, introd. de Manuela Carneiro da Cunha. São Paulo: Nobel / Edusp, 1985.

CURADO, A.D. Cortez da Silva. Dahomé: esboço geographico, historico, ethnographico e politico. Lisboa, 1888.

CURTIN, Philip D. The Atlantic Slave Trade. A Census. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.

DALZEL, Archibald. The History of Dahomy, an Inland Kingdom of Africa, 2a

ed. Londres: Frank Cass, 1967. A 1ª edição é de 1793.

DANTAS, Raymundo Souza. *África difícil*. Rio de Janeiro: Leitura, 1965.

DELGADO, Ralph. *História de Angola*. Lisboa: Banco de Angola, [1955].

DENIS, Douhou Codjo. “Influences brésiliennes à Ouidah”, *Afro-Ásia*, nº 12, Salvador, 1976.

DESCHAMPS, Hubert. *Histoire de la traite des noirs de l’antiquité à nos jours*. Paris: Fayard, 1971.

DIKE, K. Onwuko. “Trade and the Opening up of Nigeria”, *Nigeria Magazine*, número especial dedicado à independência. Lagos, 1960.

DRUMMOND, Menezes de. “Lettres sur l’Afrique ancienne et moderne”, *Journal des Voyages*, 32 (1826).

DUNGLAS, Edouard. “Contribution à l’histoire du Moyen-Dahomey (Royaumes d’Abomey, de Kétou et de Ouidah)”, *Études dahoméennes*, XIX (1957), XX (1957) e XXI (1958).

_____. “Le Chacha F.F. da Souza”, *France-Dahomey*, 24-31 (1949).

ECHERUO, Michael J.C. “Concert and Theater in Late Nineteenth Century Lagos”, *Nigeria Magazine*, nº 74, Lagos, 1962.

_____. *Victorian Lagos: Aspects of Nineteenth Century Lagos Life*. Londres: Macmillan, 1977.

EGHAREVBA, Jacob. *A Short History of Benin*. Ibadan: Ibadan University Press, 1960.

ELLIS, A.B. *Ewe-speaking Peoples*. Londres, 1880.

FERREIRA, Roquinaldo. *Dos sertões ao Atlântico: tráfico ilegal de escravos e comércio lícito em Angola, 1830-1860*, dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro, [s.d.].

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebetam de Zomadonu: um estudo de*

antropologia da religião na Casa das Minas, tese de mestrado apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 1983.

FISHER, Allan G.B.; FISHER, Humphrey J. Slavery and Muslim Society in Africa: the Institution in Saharan and Sudanic Africa and the Trans-Saharan Trade. Londres: C. Hurst & Co., 1970.

FLORENTINO, Manolo. Em costas negras. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

FOÀ, Edouard. Le Dahomey, histoire, géographie, mœurs, coutumes, commerce, industrie, expéditions françaises (1891-1894). Paris: Henuier, 1895.

FREYRE, Gilberto. Problemas brasileiros de antropologia, 3a ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962. A 1a edição é de 1943.

_____. Casa-grande e senzala, 8a ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954. A 1a edição é de 1933.

_____. Em torno de alguns túmulos afrocristãos de uma área africana contagiada pela cultura brasileira. Salvador: Universidade da Bahia / Livraria Progresso Editora, [1959].

_____. Oh de casa. Rio de Janeiro / Recife: Arte Nova / Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979.

_____. Sobrados e mucambos, 6a ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981. A 1a edição é de 1936.

FUNARI, Pedro Paulo A. “A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana”. In: REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (org.), Liberdade por um fio, São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. “Archaeology Theory in Brazil: Ethnicity and Politics at Stake”. In: Historical Archaeology in Latin America. Columbia: The University of South Carolina, n° 12 (1996).

_____. “Novas perspectivas abertas pela arqueologia da Serra da Barriga”, pales-tra realizada em São Paulo, em 25 de maio de 1996, em curso sobre cultura

afro-brasileira coordenado por Lilia M. Schwarcz.

GANN, L.H.; DUIGNAN, Peter (org.). Colonialism in Africa, 1870-1960. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

GARCIA, Luc. Le Royaume du Dahomey face à la pénétration coloniale (1875-1894). Paris: Karthala, 1988.

GBADAMOSI, T.G.O. The Growth of Islam among the Yoruba, 1841-1908. Londres: Longman, 1978.

GLÉLÉ, Maurice Ahanhanzo. Le Danxome. Paris: Nubia, 1974.

GOULART, Maurício. A escravidão africana do Brasil, 3a ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.

GRAHAM, Maria. Journal of a Voyage to Brazil and Residence there, during Part of the Years 1821, 1822, 1823. Londres, 1824.

GURAN, Milton. Agoudas — les “Brésiliens” du Bénin: enquête anthropologique et photographique, tese de doutorado apresentada à École des Hautes Études en Sciences Sociales. Marselha, 1996.

_____. Agudás, os “brasileiros” do Benim. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

HALLEN, Barry. “Afro-Brazilian Mosques in West Africa”, Mimar: Architecture in Development, n° 29, Singapura, 1988.

HAMMOND, R.J. Portugal and Africa, 1815-1910: a Study in Uneconomic Imperialism. Stanford: Stanford University Press, 1966, p.

69.

HARGREAVES, John D. Prelude to the Partition of West Africa. Londres: Macmillan, 1963.

HAZOUMÉ, Paul. Le Pacte de sang au Dahomey. Paris: Transactions et Mémoires de l’Institut d’Ethnologie, XXV, 1937.

HERISSÉ, A. Le. L'Ancien Royaume du Dahomey. Paris: Larose, 1911.

HERSKOVITS, Melville J. Dahomey: an ancient West African Kingdom. Nova York: J.J. Augustin, 1938.

HISKETT, Mervyn. The Development of Islam in West Africa. Londres: Longman, 1984.

_____. "The Nineteenth-Century Jihads in West Africa". In: FAGE, J.D.; OLIVER, Roland (org.), The Cambridge History of Africa, v.

5, org. John E. Flint. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

_____. The Sword of Truth: the Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio. Nova York: Oxford University Press, 1973.

HODGKIN, Thomas. Nigerian Perspectives: an Historical Anthology, 2a ed. Londres: Oxford University Press, 1975.

IKIME, Obaro. The Fall of Nigeria: the British Conquest. Londres: Heinemann, 1977.

ISICHEI, Elizabeth. A History of Nigeria. Londres: Longman, 1983.

JAHN, Janheinz. Through African Doors. Trad. de Oliver Coburn. Londres: Faber and Faber, 1962.

JOHNSON, Samuel. The History of the Yorubas. Lagos: C.S.S. Bookshops, 1976. A 1a edição é de 1921.

KARASCH, Mary C. Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850. Princeton: Princeton University Press, 1987.

KEA, R.A. "Firearms and Warfare on the Gold and the Slave Coasts from the Sixteenth to the Nineteenth Centuries", The Journal of African History, v. XII (1971), n° 2.

LAFFITTE, Abade. Au pays des nègres. Tours: Alfred Mame et Fils, 1864.

LAOTAN, A.B. "Brazilian Influence on Lagos". Nigeria Magazine, n° 69,

Lagos: 1961.

_____. The Torch Bearers or Old Brazilian Colony in Lagos. Lagos: The Ife-Loju Printing Works, 1943.

LAPIDUS, Ira M. A History of Islamic Societies. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

LAST, D. M(urray). "Reform in West Africa: the Jihad Movements in the Nineteenth-Century". In: AJAYI, J.F. Ade; CROWDER, Michael (org.), History of West Africa, v. 2, 2a ed. Londres: Longman, 1987.

_____. The Sokoto Caliphate. Londres: Longman, 1967.

_____. "The Sokoto Caliphate and Borno". In: Unesco (org.), General History of Africa, v. VI, org. J.F. Ade Ajayi. Londres: Heinemann / University of California Press / Unesco, 1989.

LAW, Robin. "A Lagoonside Port on the Eighteenth-Century Slave Coast: the Early History of Badagry", Canadian Journal of African Studies, v. 28 (1994), n° 1.

_____. "The Evolution of the Brazilian Community in Ouidah", apresentado no simpósio "Rethinking the African Diaspora: the Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil", Universidade de Emory, Atlanta, 1998.

_____. The Oyo Empire c. 1600-c.1836: a West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade. Oxford: Clarendon Press, 1977.

_____. "Trade and Politics behind the Slave Coast: the Lagoon Traffic and the Rise of Lagos, 1500-1800", The Journal of African History, Cambridge, v. 24 (1983), no 3.

LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. "The Changing Dimensions of African History: Reappropriating the Diaspora", trabalho apresentado à Reunião do Projeto Rota do Escravo da Unesco, Cabinda, 1996.

LAW, Robin; MANN, Kristin. "West Africa in the Atlantic Community: the Case of the Slave Coast", William and Mary Quarterly, 3a série, v. LVI (1999), n° 2.

LESSA, Clado Ribeiro de (org.). Crônica de uma embaixada luso-brasileira à Costa d'África em fins do século XVIII, incluindo o texto da Viagem de África em o Reino de Dahomé, escrita pelo Padre Vicente Ferreira Pires, no ano de 1800, e até o presente inédita. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasileira), 1957.

LOSI, J.B.O. The History of Lagos, 2a ed. Lagos: 1967. A 1a edição é de 1914.

LOVEJOY, Paul E. "Background to Rebellion: the Origins of Muslim Slaves in Bahia", Slavery & Abolition, v. 15 (1994), nº 2.

_____. "Cerner les identités au sein de la Diaspora africaine: l'islam et l'esclavage aux Amériques". Trad. de Raphaëlle Masseaut, Cahiers des Anneaux de la Mémoire, nº 1, 1999.

_____. "Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos na Bahia", Topoi, nº 1, Rio de Janeiro, 2000.

_____. "Problems of Slave Control in the Sokoto Caliphate". In: LOVEJOY, Paul E. (org.), Africans in Bondage: Studies in Slavery and the Slave Trade. Madison: African Studies Program, University of Wisconsin, 1986.

_____. "Slavery in the Sokoto Caliphate". In: LOVEJOY, Paul E. (org.), The Ideology of Slavery in Africa. Beverly Hills: Sage Publications, 1981.

_____. "The Muslim Factor in the Trans-Atlantic Slave Trade", comunicação apresentada à Conferência sobre a África Ocidental e as Américas: Repercussões do tráfico de escravos, University of West Indies, Mona, Jamaica, 20-23 de fevereiro de 1997.

MACHADO FILHO, Aires da Mata. O negro e o garimpo em Minas Gerais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

MACK, Beverly B. "Women and Slavery in Nineteenth-Century Hausaland". In: SAVAGE, Elizabeth (org.), The Human Commodity: Perspectives on the Trans-Saharan Slave Trade. Londres: Frank Cass, 1992.

MAESTRI, Mário. O sobrado e o cativo: a arquitetura urbana erudita no Brasil escravista. O caso gaúcho. Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo, 2001.

MANN, Kristin. *Marrying Well: Marriage, Status and Social Change among the Educated Elite in Colonial Lagos*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

_____. “The Origins of the Diaspora between the Bight of Benin and Bahia during the Era of the Transatlantic Slave Trade”, apresentado à reunião anual da African Studies Association. São Francisco, 1996.

MANNIX, Daniel P.; COWLEY, Malcolm. *Historia de la Trata de Negros*, trad. espanhola de *Black Cargoes: a History of the Atlantic Slave Trade*. Madrid: Alianza Editorial, 1970.

MARAFATO, Massimo. *Brazilian Houses Nigeriane*. Lagos: Istituto Italiano di Cultura, 1983.

MARTY, Paul. *Étude sur l’islam au Dahomey*. Paris: Ernest Leroux, 1926.

MELLO, Evaldo Cabral de. *O norte agrário e o Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

MILLER, Joseph C. “A Note on Casanze and the Portuguese”. *Canadian Journal of African Studies*, v. VI (1972).

MONTEIL, Vincent. “Analyse de 25 documents arabes des Malês de Bahia (1835)”. *Bulletin de l’Institut Fondamentale d’Afrique Noire*, B, 29 (1967), n° 1-2.

_____. *L’Islam noir*. Paris: Editions du Seuil, 1964.

MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1901.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*, 2a ed. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro /

Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1955.

MUMFORD, Lewis. *The City in History*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973.

MURRAY, Jack. “Old Lagos” e “Old Houses in Lagos”, *Nigeria Magazine*, n° 38 e 46, Lagos.

NEWBURY, C.W. *The Western Slave Coast and its Rulers*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

O CARBONÁRIO, 12 junho 1886.

OLINTO, Antonio. *Brasileiros na África*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. *O liberto: o seu mundo e os outros* — Salvador, 1790/1890. Salvador: Corrupio, 1988.

PANTOJA, Selma; SARAIVA, José Flávio Sombra (org.). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1998.

PARRINDER, E.G. *The Story of Ketu, an Ancient Yoruba Kingdom*. Ibadan, 1956.

PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeraldo de Situ Orbis*. Introd. e anotações de Damião Peres. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1954.

PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas*. Petrópolis: Vozes, 1979. A 1a edição é de 1947.

PIRES, Fernando Tasso. *Antigas fazendas de café da província fluminense*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

_____. *Fazendas: solares da região cafeeira do Brasil Imperial*. Fotografias de Pedro Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

PRADO, J.F. de Almeida. *O Brasil e o colonialismo europeu*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasileira), 1956.

PRIESTLEY, Margaret. *West African Trade and Coast Society: a Family Study*. Londres: Oxford University Press, 1969.

QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*, 2a ed., prefácio, notas e org. de Raúl Lody. Recife: Fundação Joaquim Nabuco /

Massangana, 1988.

QUIRING-ZOCHE, Rosemarie. “Luta religiosa ou luta política? O levante dos malês da Bahia segundo uma fonte islâmica”, Afro-

Ásia, nº 19-20, Salvador, 1997.

RAMOS, Arthur. As culturas negras do novo mundo. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946. A 1ª edição é de 1936.

_____. Introdução à antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1943.

_____. O negro brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Massangana, 1988. A 1ª edição é de 1934.

_____. O negro na civilização brasileira. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1956.

RAYMOND, Jean-François de. Arthur de Gobineau et le Brésil: correspondance diplomatique du Ministre de France à Rio de Janeiro.

Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1990.

READERS, George. Le Comte Gobineau au Brésil. Paris: 1934.

REBELO, Manuel dos Anjos da Silva. Relações entre Angola e Brasil. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1970.

“RECONHECIMENTO da Independência do Império do Brasil pelos reis d’África”, Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo LIV (1891), parte II.

REGO, A. da Silva. A dupla restauração de Angola, 1641-1648. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1948.

_____. Relações luso-brasileiras, 1822-1953. Lisboa: Edições Panorama, 1956.

REICHERT, Rolf. Os documentos árabes do Arquivo Público do Estado da

Bahia. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 1970.

REIS, João José. “O levante dos malês: uma interpretação política”. In: REIS, João José; SILVA, Eduardo (org.), *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Brasiliense, 1986. A 2ª edição é de 1987.

_____. *Slave Rebellion in Brazil: the Muslim Uprising of 1835 in Bahia*. Trad. de Arthur Brakel. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

_____. “Um balanço dos estudos sobre as revoltas escravas na Bahia”. In: REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

REIS, João José; FARIAS, P.F. de Moraes. “Islam and Slave Resistance in Bahia, Brazil”, *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 3, 1989.

RELATÓRIO apresentado à Assembleia Geral Legislativa pelo ministro e secretário d’Estado dos Negócios Estrangeiros em a Sessão

Ordinária de 1833. Rio de Janeiro, 1833.

RELATÓRIOS da Repartição dos Negócios Estrangeiros. Rio de Janeiro, 1833 a 1888.

RIDER, Alan. *Benin and the Europeans, 1485-1897*. Londres: Longman’s, Green and Co. Ltd., 1969.

RIO, João do. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976. A 1ª edição é de 1902.

ROBERTSON, G.A. *Notes on Africa*. Londres: Tip. Laemmert, 1819.

RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África: outro horizonte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil, revisão e prefácio de Homero Pires*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliana), 1932.

ROMERO, Sílvio. *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1888.

ROSS, David A. “Dahomey”. In: CROWDER, Michael (org.), *West African Resistance*, nova ed. Londres: Hutchinson, 1978.

_____. “The Career of Domingo Martinez in the Bight of Benin, 1833-64”, *The Journal of African History*, Londres, v. VI (1965), nº

RUGENDAS, Johann Moritz. Viagem pitoresca através do Brasil. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

SANDERSON, G.N. "The European Partition of Africa: Origins and Dynamics". In: FAGE, J.D.; OLIVER, Roland (org.), The Cambridge History of Africa, v. 6, org. por Roland Oliver e G.N. Sanderson. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

SANNEH, Lamin. "The Origins of Clericalism in West African Islam", The Journal of African History, XVII (1976), nº 1.

SARMENTO, Augusto. Portugal no Dahomé. Lisboa: Livraria Tavares Cardoso & Irmão, 1891.

SARRACINO, Rodolfo. Los que volvieron a Africa. Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1988.

SELJAN, Zora. No Brasil ainda tem gente da minha cor? Salvador: Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Salvador, 1978.

_____. "Xaxá I e sua história", Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 29 jun. 1963.

SHAGARI, Alhaji Shehu; BOYD, Jean. Uthman dan Fodio: the Theory and Practice of his Leadership. Lagos: Islamic Publications Bureau, 1978.

SHEPPERSON, George. "The African Abroad or the African Diaspora". In: RANGER, T.O. (org.), Emerging Themes of African History. Dar-es-Salaam: East African Publishing House, 1968.

SILVA, Alberto da Costa e. As relações entre o Brasil e a África Negra, de 1822 à Primeira Guerra Mundial. Luanda: Ministério da Cultura / Museu Nacional da Escravatura, 1996.

_____. "Brasileños y 'Brasileños' en la Costa Occidental de Africa", Revista de Cultura Brasileña, nº 51, Madri, 1980.

_____. O vício da África e outros vícios. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1989.

SILVA, Carlos Eugenio Corrêa da. Uma viagem ao estabelecimento portuguez de S. João Baptista de Ajudá na Costa da Mina, em 1865. Lisboa: Imprensa Nacional, 1866.

SILVA, Eduardo. Prince of the People: the Life and Times of a Brazilian Free Man of Colour. Trad. de Moyra Ashford. Londres: Verso, 1993. Ed. brasileira: Dom Obá II d'África, o príncipe do povo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SINOUE, Alain; OLOUDE, Bachir. Porto Novo, Ville d'Afrique noire. Marseille, 1988.

SLENES, Roberto. Na senzala, uma flor. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SMITH, Robert S. Kingdoms of the Yoruba. Londres: Methuen, 1969.

_____. The Lagos Consulate, 1851-1861. Londres: The Macmillan Press / The University of Lagos Press, 1978.

SORENSEN, Caroline. Badagry 1784-1863: the Political and Commercial History of a Pre-Colonial Lagoonside Community in South West Nigeria, tese de doutorado, Universidade de Stirling, 1995.

SOURDEL, Dominique e Janine. Dictionnaire historique de l'islam. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

SOUZA, Norberto Francisco de. "Contribution à l'histoire de la famille de Souza", Études dahoméennes, 13. Porto Novo, 1955.

SOUZA, Simone de. La Famille De Souza du Bénin-Togo. Cotonou: Les Editions du Bénin, 1992.

TALBOT, P.A. Peoples of the Southern Nigeria. Londres, 1926.

TRIMINGHAM, J. Spencer. A History of Islam in West Africa. Londres: Oxford University Press, 1975. A 1ª edição é de 1962.

_____. Islam in West Africa. Oxford: Clarendon Press, 1959.

TURNER, J. Michael. "Identidade étnica na África Ocidental: o caso especial

dos afro-brasileiros no Benim, na Nigéria, no Togo e em Gana nos séculos XIX e XX”, Estudos afro-asiáticos, n° 28, Rio de Janeiro, 1995.

_____. Les Bresiliens: the Impact of Former Brazilian Slaves upon Dahomey, tese de doutorado apresentada à Universidade de Boston em 1975.

VARGENS, João Baptista M.; LOPES, Nei. Islamismo e negritude. Rio de Janeiro: Setor de Estudos Árabes da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1982.

VERGER, Pierre. Bahia and the West Coast Trade (1549-1851). Ibadan: The Institute of African Studies / Ibadan University Press,

1964.

_____. Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIIe au XIXe siècle. Paris: Mouton, 1968.

_____. Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX. Trad.

de Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1987.

_____. “Influence du Brésil au golfe du Bénin”. In: Les Afro-Américains, Mémoires de l’Institut Français de l’Afrique Noire, n° 27, Dakar, 1953.

_____. “Le Culte des Vodoun d’Abomey aurait-il été apporté à Saint-Louis de Maranhon par la mère du roi Ghézo?” In: Les AfroAméricains, Mémoires de l’Institut Français d’Afrique Noire, n° 27, Dakar, 1953.

_____. “Nigeria, Brazil and Cuba”, Nigeria Magazine, número especial dedicado à independência. Lagos: 1960.

_____. Trade Relations between the Bight of Benin and Bahia, 17th-19th Century. Ibadan: Ibadan University Press, 1976.

WHITE, Gavin. “Firearms in Africa: an Introduction”, The Journal of African History, v. XII (1971), n° 2.

WILKS, Ivor. “Consul Dupuis and Wangara: a Window on Islam in Early-

Nineteenth-Century Asante”, *Sudanic Africa*, 6 (1995).

WILLIAMS, Eric. *Capitalism and Slavery*. Londres: André Deutsch, 1967.

_____. *From Columbus to Castro: the History of the Caribbean — 1492-1969*. Londres: André Deutsch, 1970.

WILLIS, John Ralph. “Jihad and the Ideology of Enslavement”. In: WILLIS, John Ralph (org.), *Slaves & Slavery in Muslim Africa*.

Londres: Frank Cass, 1985.

WOOD, J. Buckley. *Historical Notices of Lagos, West Africa*. Lagos, 1878.

[Referências dos textos](#)

“As relações entre o Brasil e a África Negra, de 1822 à Primeira Guerra Mundial” foi publicado, em espanhol, no nº 51 da *Revista de Cultura Brasileña* (Madri, outubro de 1980), incluído no meu livro *O vício da África e outros vícios* (Lisboa: João Sá da Costa, 1989) e reeditado em plaquete, *As relações entre o Brasil e a África Negra, de 1822 à 1ª Guerra Mundial* (Luanda: Museu Nacional da Escravatura, 1996).

“O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX” foi publicado no nº 52 da revista *Studia* (Lisboa, 1994), republicado no nº 21 da revista *Estudos Avançados* (São Paulo, maio-agosto de 1994) e, em espanhol, no nº 9 da revista *America Negra* (Bogotá, 1995); reproduzido no catálogo *Negro de corpo e alma*, da exposição com o mesmo título, dentro da *Mostra do Redescobrimento* (São Paulo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais, 2000), e no catálogo da exposição *Para nunca esquecer: negras memórias/memórias de negros* (Rio de Janeiro: Ministério da Cultura, 2001).

“O Brasil e a África, nos séculos do tráfico de escravos” foi lido, no original em inglês, na abertura do colóquio “*Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*”, realizado na Universidade de York, em Toronto, em setembro de 2000. Publicado, com o título “*Africa-Brazil-Africa during the Era of the Slave Trade*”, em *Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*, organizado por José C. Curto e Paul E.

Lovejoy (Amherst, Nova York: Prometheus/Humanity Books, 2003).

“O trato dos viventes” foi publicado, com o título “O miolo negreiro do Brasil”, no suplemento nº 66

do Jornal de Resenhas da Folha de S. Paulo, em 9 de setembro de 2000.

“Uma visita ao Museu de Lagos” e “Os sobrados brasileiros de Lagos” foram publicados sob o título

“Nigéria: um pouco do Brasil na África”, no Jornal de Letras (Rio de Janeiro, maio de 1962), e incluídos em O vício da África e outros vícios.

“Os brasileiros de Lagos” foi publicado no nº 57 do Jornal de Letras e Artes (Lisboa, outubro de 1962) e, dividido em duas partes, no suplemento literário do Correio da Manhã (Rio de Janeiro, em 24 de novembro de 1962 e 9 de fevereiro de 1963) e incluído em O vício da África e outros vícios.

“Um domingo no reino do Dangomé” foi publicado em O Globo (Rio de Janeiro, em 7 de novembro de 1972) e incluído em O vício da África e outros vícios.

“Os brasileiros ou agudás e a ocupação colonial da África Ocidental: cumplicidade, acomodação e resistência” foi apresentado na III Reunião Internacional de História da África, realizada em Lisboa, de 20 a 24 de setembro de 1999, e figura no volume de suas atas, A África e a instalação do sistema colonial (c. 1885- c. 1930), organizado por Maria Emília Madeira Santos (Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica Tropical, 2000).

“Ser africano no Brasil dos séculos XVIII e XIX” foi lido no colóquio “Ser africano”, realizado em Luanda, em julho de 1996. Publicado no nº 151 da revista Tempo Brasileiro (Rio de Janeiro, outubro-dezembro de 2002).

“Um chefe africano em Porto Alegre” foi apresentado, em inglês, no seminário “Identifying Enslaved Africans: the ‘Nigerian’ Hinterland and the African Diaspora”, realizado na York

University, em Toronto, em julho e agosto de 1997, e publicado, com o título “Portraits of African Royalty in Brazil”, em Identity in the Shadow of Slavery, organizado por Paul E. Lovejoy (Londres /

Nova York: Continuum, 2000).

“Comprando e vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do século XIX” foi apresentado, em inglês, no colóquio “Rethinking the Africa Diaspora: the Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil”, realizado na primavera de 1998 na Emory University, em Atlanta, e publicado no n° 22 da revista *Slavery & Abolition* (Londres, abril de 2001) e no volume *Rethinking the Africa Diaspora: the Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*, organizado por Kristin Mann e Edna G. Bay (Londres: Frank Cass, 2001).

“A propósito do frevo” foi publicado no *Jornal de Letras* (Rio de Janeiro, fevereiro de 2000).

“Sobre a rebelião de 1835, na Bahia” apareceu no n° 31 da fase VII da *Revista Brasileira* (Rio de Janeiro, abril-maio-junho de 2002).

“A casa do escravo e do ex-escravo” foi lido no “Colóquio Internacional sobre Escravatura e Transformações Culturais”, realizado na Universidade de Évora, de 28 a 30 de novembro de 2001, e figura no volume de suas atas, *Escravatura e transformações culturais, África-Brasil-Caraíbas*, organizado por Isabel Castro Henriques (Lisboa: Vulgata, 2002).

“A história da África e a sua importância para o Brasil” foi a palestra de abertura da II Reunião Internacional de História da África, realizada no Rio de Janeiro, de 30 de outubro a 1 de novembro de 1996, e figura no volume de suas atas, *A dimensão atlântica da África* (São Paulo: Centro de Estudos Africanos da USP / Serviço de Documentação da Capes, 1997).

[Índice remissivo](#)

.

A

abadá

Abd al-Rahman (imame turco). Ver Al-Dimashqi, Abd al-Rahman ibne Abadallah al-Baghadadi Abd al-Salam (ulemá hauçá)

Abdullah, Mohammad (ulemá fula),

Abeokuta

abexins. Ver etíopes

Abidjã

abinus

Abiodun (alafim de Oió)

abolicionismo

Brasil

Abomé

museu

palácio real

Abubacar, Mala (imame)

Abuncare (alufá nagô)

acanes

acãs

achanti. Ver Axante

Acpenu

Acra

Acuamu

armas de fogo

açúcar

Antilhas

Brasil

Caraíbas

comércio do

Índia

Adamaua, planalto do

Adams, William Y.

Adandozan (rei do Daomé)

Adarunzá VIII. Ver Agonglo

Adele (obá de Lagos)

administrador colonial

como etnólogo e historiador

Ado-Ekiti

palácio

Afonja (bale de Ilorin)

África

estados-nações

história

ligações marítimas com o Brasil

presença oficial do Brasil

repercussão dos acontecimentos no Brasil

vista pelos europeus

África, revista (Edimburgo)

África, revista (São Paulo)

africanos

comerciantes no Brasil

deportados políticos no Brasil

estudantes no Brasil

na formação da cultura brasileira

na formação da população brasileira

na metalurgia no Brasil

na mineração de diamante no Brasil

na música brasileira

na pecuária no Brasil

novas identidades no Brasil

Afro-Ásia, revista,

Agadés

Agaja (rei do Daomé)

agbo ilê

Agência Geral do Ultramar

Agonglo (rei do Daomé)

Agontimé

Agontinme, Naye. Ver Agontimé, Nã

Aguanzum, tratado de

agudás Ver também brasileiros na África

trajes femininos

Aguê

Ahmadu (sultão tucolor)

Ahmed, Atahiru (sultão de Socotô)

Ajami

Ajayi, J. F. Ade

Ajudá

Ajudá, Príncipe de. Ver Almeida, José Custódio Joaquim de

Aka, Sanusi (arquiteto)

Akinjogbin, I.A.

Akinsemoyin (obá de Lagos)

Akitoye (obá de Lagos)

Akran

Akure, palácio de

akus. Ver sarôs

Aladá

Alafim

Alagoa, E.J.

Alami (ulemá fula)

Al-Bakri (escritor árabe)

Al-Busiri (poeta sufista)

Al-Cadir, Abd

Alcorão

na Bahia

na casa dos muçulmanos

no Rio de Janeiro

na casa dos muçulmanos

vendido no Rio de Janeiro

Al-Dimashqi, Abd al-Rahman ibne Abadallah al-Baghadadi

Aleijadinho

Alemanha

colonialismo na África

Alencastro, Luiz Felipe de

Alentejo

“Alfaiate”. Ver Santos, José Francisco dos

alforria de escravos

Algarve

Al-Kanemi, Muhammad ibne Amin ibne Muhammad

Almada, André Álvares d’

Al-Maghili, Muhammad ibne Abd alKarim

Al-Masudi (historiador árabe)

Almeida, Antônio

Almeida, Casimir d'

Almeida, Francisco José de Lacerda e

Almeida, Joaquim d'

Almeida, José Custódio Joaquim de

Al-Sadi

Al-Salih. Ver Alami

Al-Suyuti, Jalal al-Din (ulemá egípcio)

Alta Guiné

alufá. Ver ulemá

Al-Umari

Álvares, Francisco (padre)

Alves, Castro

Alves, Rodrigues

Al-Yakube (escritor árabe)

Amaral, Joaquim Tomás do. Ver Cabo Frio, visconde de

amarôs

ambundos

instituição do amo

amendoim

Amigos, Dos (traficante negreiro)

andongos

Andrade, Mário de

Anécho. Ver Anexô

Aneho. Ver Anexô

Anexô. Ver também Popô Pequeno

Angoche

Angoio

Angola

conquista holandesa

consulado brasileiro

escravidão. Ver escravidão

jesuítas

reações à Independência do Brasil

reconquista portuguesa

relações com o Brasil. Ver Brasil

tráfico de escravos. Ver tráfico de escravos

Angola a quiluanje

Angola Janga. Ver Palmares, quilombo de

angolas

angúnis

Aninha (mãe-de-santo). Ver Santos, Eugênia Ana

Ano Bom, ilha de

Antilhas. Ver também Caraíbas

açúcar. Ver açúcar

Apa

árabes

emigração para o Brasil

na África

Arábia

ardos

Ardra. Ver Aladá

Are ona kakanfo

Argel

Argélia

Ari, Angola (rei andongo)

Arkell, A.J.

armas de fogo

África

Daomé

por escravos

aros

arquitetura

africana

no Brasil

brasileira

na África

na Nigéria

popular

iorubana

norte-americana

na África

Asante. Ver Axante

Asma

assuvie

Atanlé, rei

Atlântico, oceano

na formação do Brasil

Atô

Atouetá

auçá. Ver hauçá

Awhanjigo (bairro de Badagry)

Awolowo, Obafemi

Awoumènou

Axante

armas de fogo

guerras contra os britânicos

Axé Opô Afonjá

Axum

azeite-de-dendê

Azenkua II (obá do Benim)

B

babalorixá

Badagry

muçulmanos

Bagé

Bahia

catequese islamita

estudantes africanos

muçulmanos

revoltas muçulmanas

baiana, traje da

balagandãs

bambaras

Bamgbose, rua (Lagos)

Bamum

bantos

Barão de São Félix, rua (Rio de Janeiro)

mesquita

muçulmanos

Barbosa, Rui

Barbot, Jean

Barboza, Mario Gibson

baribas

Barros, João de

Barth, Henry

Bastide, Roger

Bathurst

Bauchi

Bay, Edna G.

Bayol, Jean

Beecroft, John

Béhanzin (rei do Daomé)

Béhanzin, Camille

Beier, Ulli

Bélgica

colonialismo na África

Bello, Muhammad (sultão de Socotô)

Benedito, são

Bengo, rio

Benguela

reações à Independência do Brasil

Benim, golfo do

Benim, reino do

bronzes

escultura

reconhecimento da Independência do Brasil

Benim, República do

Berlim

Bié

bijagós

Bilad al-Sudan

Bill Aberdeen

Biobaku, S.

Birmingham

armas de fogo

Birmingham, David

birni

bissagós. Ver bijagós

Boahen, Adu

Boca do Rio

boers

Boi, festa do. Ver também bumba-meu-boi

Bolívia

Bombaim

Bonfim, Martiniano do

Bonifácio, José. Ver Silva, José Bonifácio de Andrada e

Borges, Lázaro

Borgu

Boris (culto dos)

Bornu

guerra santa contra Usuman dan Fodio

plantações. Ver plantações

bornus

Boston

Bouche, Pierre (abade)

Bradbury, R.E.

Braga, Júlio Santana

Branco, Joaquim

Brasil

abolição da escravatura

abolição do tráfico negreiro

abolicionismo

acordos sobre o tráfico negreiro

comércio com a África

consulado em Luanda

consulados na África

discórdia com a Grã-Bretanha pelo tráfico negreiro

escravidão

exílio político de africanos

imigração árabe

imigração europeia

independência

ligações marítimas com a África. Ver também África, ligações marítimas com o Brasil miscigenação racial

política externa

presença oficial na África

reconhecimento da independência

obá de Lagos

obá do Benim

relações com Angola

relações com Goa

repercussão dos acontecimentos na África

restrições religiosas durante o Império

tráfico negreiro

Brasil, Assumano Mina do

brasileiros

auxiliares de Béhanzin

em Abomé

em Acra. Ver “tá-bom”, povo

em Ajudá

em Angola (soldados)

em Lagos

arquitetura

comerciantes

muçulmanos

em Porto Novo

na África. Ver também agudás; exescravos retornados para a África

arquitetura. Ver também arquitetura, brasileira, na África

artesãos

católicos

comerciantes

contraste com sarôs

dança

diante do colonialismo europeu

envolvimento na política local

muçulmanos

música

teatro

traficantes de escravos

trajes femininos

veneradores de orixás

na Nigéria

arquitetura

na República do Benim

no Daomé

nos exércitos de Béhanzin

no Gabão

no Togo

Brazil, Etienne Ignace

“Brazilian Quarter” (Lagos)

Brazza, Pierre Savorgnan de

Brew, Richard

Bruce, James

Buenos Aires

tráfico negreiro

Bulletin de l’Institut Français de l’Afrique Noire

bumba-meu-boi. Ver também burrinha

Burckhardt, Jacob

“Burda” (poema de Al-Busiri)

Buré

burrinha

burrinhão. Ver burrinha

Burton, Richard

Burundi

Bussa, Peter

búzios

C

Caarta

cabaça decorada

Cabinda

cabindas

Cabo da Boa Esperança

Cabo Frio, visconde de

Cabo Verde, ilhas de

tecidos

Cabral, Pedro Álvares

Caçanje

cachaça

Cacheu

Cacongo

Cadamosto, Luís de

Cadirija (ordem)

café (plantações de)

cafres

Caillié, René

Calógeras, Pandiá

calunga

boneca do maracatu

símbolo de poder na África

Câmara, Eusébio de Queirós Coutinho Matoso

Camarões

Camões, Luís Vaz de

Campos Square, rua (Lagos)

candomblé. Ver também orixás, religião dos

canembus

cantos ou pontos de trabalho

canúris

Capelo, Hermenegildo

Caraíbas. Ver também Antilhas

açúcar. Ver açúcar

Cardoso, Lourenço A.

carité

carne-seca

Carolina do Sul

Carreira, Antônio

Cartagena de Índias

Carvalho, Henrique Augusto Dias de

Carvalho, Joaquim Manuel de

Carvalho, Máximo de

Casa da Água (Lagos). Ver “Water House” (Lagos)

Casa das Minas (São Luís do Maranhão)

Cascudo, Luís da Câmara

Cassanze

castas

na África

Castelnau, Francis de

Castelo Branco, Nicolau de Abreu

Castro, Guilherme

Castro, Yeda Pessoa de

catolicismo

dos brasileiros na África

cavalaria

na África

Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo

Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes

Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade da Bahia

cerâmica

africana

Cerulli, Enrico

Chaba

Chachá. Ver também Souza, Francisco Félix de

chachás

Chade, lago

charque

chefe de palha

na África

no Brasil

Chiquitos

Chittick, Neville

Chokwe. Ver Quiocos

cimarrones

Clapperton, Hugh

Clark, Desmond

Clarkson, Thomas

cocada

Cochrane, Lord

Coelho, Antônio Vaz

Coelho Neto

Cogio, Pedro

Colômbia

colonialismo europeu

África

competição entre França e Alemanha

Comalagã

comércio

Brasil com a África

com a África

competição entre europeus

controle pelos europeus

competição entre brasileiros e europeus

competição entre brasileiros e portugueses

competição entre europeus e africanos

triangular

comey

Comissão Mista Britânico-Brasileira

Rio de Janeiro

Serra Leoa

Companhia Dramática Brasileira (Lagos)

Conceição, Carmen Teixeira da

Conceição, Romana da

Conferência Anti-Escravista de Bruxelas (1890)

Congo, atual República Democrática do

Congo, colônia belga

escravidão

Congo, reino do

mamelucos brasileiros

Congo, rio. Ver Zaire, rio

Congonhas do Campo

congos

Congresso de Berlim (1884-1885)

Connah, Graham

contas (Ifé)

Conti-Rossini, Carlo

Convenção de 23 de Novembro de 1826, entre o Brasil e Grã-Bretanha

Cornevin, Marianne

Cornevin, Robert

Costa, Hipólito José da

Costa, João Baptista da

Costa, Maciel da

Costa, Pereira da

Costa da Mina

Costa do Marfim

Costa do Ouro

Costa dos Escravos

Cosme e Damião, são

na África

Cotegipe, barão de

Cotonu

sob controle francês

cravo

Crônica de Kano

Crônica de Quíloa

Crowder, Michael

Cuango, rio

Cuanza, rio

Cuba

tráfico negreiro

cubas

Cunha, Manuela Carneiro da

Cunha, Mariano Carneiro da

Curtin, Philip D.

D

Dacar

dadá

Dahomei. Ver Daomé

Dalzel, Archibald

Dangomé. Ver Daomé

Danxomé. Ver Daomé

Daomé

armas de fogo

disputa com a França por Cotonu

disputa entre Portugal e França

escravidão. Ver escravidão

guerra contra a França

plantações. Ver plantações

protetorado brasileiro

protetorado português

tráfico de escravos

vassalo de Oió

Daomé, rei do. Ver dadá.

Daomé, República do. Ver Benim, República do

dar al-harb

dar al-Islam

Darwin, Charles

Davidson, Basil

Delafosse, Maurice

dembos

Demerara, colônia de

Denquira

armas de fogo

Derain, André

Deschamps, Hubert

dhimmi

Dia

diamantes (Brasil)

Dias, Henrique

diulas

Docemo. Ver Dosumo (obá de Lagos)

Dodds, Alfred-Amédée

Dongo, rei do. Ver também Ari, Angola

Dosumo (obá de Lagos)

Dosunmu. Ver Dosumo (obá de Lagos)

Dupont (livreiro)

E

edos

Efigênia, santa

efó

Egarevba, Jacob

egbados

egbas

Egito

Eko. Ver também Lagos

eleko. Ver ologun

Esilogun. Ver também Osinlokun

Elizabeth II, do Reino Unido

Elmina. Ver Mina

emancipado

embaixadas

africanas ao Brasil

africanas às Caraíbas

do Brasil para a África

emigração

européia

emir al-muminin

Engels, Friedrich

Epe

Equiano, Olaudah

Equitis

Ernst, Richter

escravidão

África

Angola

Brasil

Congo

Daomé

fulas

Hauçalândia

Índia

Iorubo

islame

Magrebe

Nigéria

oceano Índico

Oriente Médio

Tanganica

Zanzibar

escravos

alforria

artistas e artesãos

como moeda

de ganho

desterrados políticos

muçulmanos

na Guerra do Paraguai

no Brasil

ingresso

moradia

muçulmanos

novas identidades étnicas

população

oposição entre africanos e crioulos

origem

no Rio de Janeiro

origem

nos Estados Unidos

origem

por armas de fogo

reis e aristocratas africanos

retirados de navios negreiros

reenvio para a África

tráfico

Daomé

importância para estados africanos

interafricano

poder e riqueza dos reis africanos

escultura

africana

no Brasil

Benim

em cimento

ibíbio

ibo

Ifé

iorubana

no Brasil

de artistas negros

Nok

Esmeraldo de Situ Orbis

Espanha

colonialismo na África

Estados Unidos

estrada de ferro

Londres-Rio de Janeiro

Estremadura

Estudos Afro-Asiáticos, revista

esusu

etíopes

Etiópia

Europa

controle do comércio com a África

emigração para o Brasil

industrialização

na África, entre o comércio e a colonização

europeus

na África

evés

Ewonwu, Ben (escultor nigeriano)

ex-escravos

de Cuba

depoimentos

muçulmanos

no Brasil

no comércio de escravos

retornados para a África. Ver também brasileiros na África

F

Fabunmi, Lawrence A.

Fagan, Brian

Fage, J.D.

Fagg, Bernard

fantes

Farias, Paulo Fernando de Moraes

Fatiha

Fauchon (livreiro)

Fazenda, José Vieira

feijão-de-leite

feijoadá

Fernando Pó

Ferras, Marcos Borges

Ferretti, Sérgio

ferro (Brasil)

filá

Fisher, Humphrey J.

Florentino, Manolo

Fodio, Abdullahi dan

Fodio, Usuman dan

na África

fons

Fortaleza

Foulah Town

Fourah Bay

França

colonialismo na África

controle sobre Cotonu

disputa com Portugal pelo Daomé

guerra contra o Daomé

Francisca (mulher de Guezo)

Freetown

frevo

Freyre, Gilberto

Frobenius, Leo

Fromm, Erich

Fruku (príncipe daomeano)

Fulani. Ver fulas

fulas

escravidão

Fulbe. Ver fulas

fulfulde (idioma)

G

Gabão

Galvão, Benvindo da Fonseca

Galvão, Cândido da Fonseca

Gama, Inácio José Nogueira da

Gama, Luís

Gâmbia, rio

Gana

Gana, Idris Salu (imame)

Gana, República de

gandaye

Gangan. Ver Guinguém

Gankpé, príncipe. Ver Guezo (rei do Daomé)

Ganvié

Gaô

Garlake, Peter S.

gãs

Gelelê. Ver Glelê

Gezo. Ver Guezo (rei do Daomé)

Ghèzo. Ver Guezo (rei do Daomé)

Gibbon, Edward

Gide, André

Glelê (rei do Daomé)

Goa. Ver Brasil, relações com Goa

Gobineau, conde de

Gobir

Godomé

Goiás

Gomes, Diogo

Gomes, Joaquim Feliciano

Goody, Jack

Goréa

Grã-Bretanha

acordos sobre o tráfico negreiro

colonialismo na África. Ver também colonialismo europeu

combate ao tráfico negreiro

combate ao tráfico negreiro e imperialismo

controle de Lagos

controle do Atlântico

discórdia com o Brasil pelo tráfico negreiro

discórdia com Portugal por territórios africanos

guerra contra Axante

intervenção militar em Lagos

na África, entre o comércio e a colonização

projeto para Portugal na África

tráfico negreiro. Ver também tráfico negreiro

Graft-Johnson, J.C. de

Grande Zimbabué

Grigris

griots

grunces

Gudu

Guerra do Paraguai

guerra santa islâmica

na África

Usuman dan Fodio

na Bahia. Ver também malês, rebeliões na Bahia

Guezo (rei do Daomé)

trono em Abomé

Guiana

Guilhermina (liberta nagô)

Guiné

Guiné, golfo da

Guinguém. Ver Jengen

Gujba

Gungunhana (rei vátua)

guns

Gurma

gurmas

H

Habe. Ver hauçás

Hadejia

hauçá (idioma)

Hauçalândia

escravidão

plantações

hauçás

arquitetura

plantações

Hausa. Ver hauçás

Haussá. Ver hauçás

Havana

Haydn, Josef

Hazoumé, Paul

Hbek, Ivan

Hegel, Friederich

hégira

Henriques, Afonso (rei de Portugal)

Heródoto

Herskovits, Melville

Hilton, Anne

Hispaniola

Holanda

conquista de Angola

Hook, John Logan

Hopkins, A.G.

Houphouët-Boigny, Félix

Hunwick, John O.

I

iagbas

ialorixá

Ibadan

ibadans

ibejis

ibibios

escultura em cimento. Ver esculturas

esculturas. Ver escultura

Ibne Al-Maktar (historiador árabe)

Ibne Batuta

Ibne Khaldun

Ibne Muhammad, Abadallah. Ver Fodio, Abdullahi dan

Ibne Umar, Jibril (xeque)

ibos

esculturas. Ver escultura

Ibrahim, Liadi Alhaji (imame)

ichis

Id al-Adha

Id al-Fitr

Idejo

Ifé

bronzes

contas

escultura. Ver escultura

Iga Idu Iganran

Igbo. Ver ibos

Igbosere, rua (Lagos)

Igbo-Ukwu

ijaw. Ver ijós

Ijebu-Ode

ijebus

tecidos. Ver tecidos

Ijegba (bairro de Badagry)

ijexás

ijós

Ikerre

palácio

Ilorin

mesquitas

imalês. Ver também malês

imame

de Salvador

do Rio de Janeiro

imbangalas

Império Otomano

emigração para o Brasil

indentured servants

Índia

escravidão

Índico, oceano

índios brasileiros

soldados em Angola

Inhomirim, visconde de

Inquices, religião dos

Institut Français de l'Afrique Noire

International African Institute

iorubás

arquitetura. Ver arquitetura

em Salvador

escultura. Ver escultura

islamitas

na Bahia

repatriados. Ver brasileiros na África, agudás e amarôns

Iorubo

guerra santa

muçulmanos

irmandade católica

Iseyin

Isichei, Elizabeth

islamismo

catequese na Bahia

dos brasileiros na África

e escravidão

em Pernambuco

na África

na Bahia

no Brasil

no Iorubo

no Rio de Janeiro

Itália

colonialismo na África

Ivens, Roberto

Iwinrin

J

jagas

Jajá de Opobo

jalofofos

jama'a

Jamaica

jangali

jejes

na Bahia

repatriados

Jengen (chefe de Badagry)

Jenné

Jequitinhonha, visconde de

Jerônimo, “o Brasileiro”, D. Ver Frukú

Jesuína, Maria, nochê

jesuítas

em Angola

jiḥad. Ver guerra santa islâmica

jiḥad al-sayf

jiḥadistas. Ver mujahidun

Jijibu (mulher de Francisco Félix de Souza)

Jinga, rainha de Matamba

jinns

jizya

João VI, d., (de Portugal)

Johanesburgo

Johnson, Samuel

Junta de Investigações Científicas do Ultramar

K

Kakawa, rua (Lagos)

Kano

Kati, Mahamud

Katsina

Kaximbown, professor (personagem de história em quadrinhos)

Kebbi

kendé (anel)

Kissium

Kobishchanov, Yuri

Kondo, príncipe. Ver Béhanzin

Kongo. Ver Congos

Kosoko (obá de Lagos)

Koya (reino de)

Kpengla (rei do Daomé)

Krus

Kumasi

L

Laffitte, Abade

Lagos

arquitetura brasileira

bombardeio britânico (1825)

brasileiros. Ver Brasileiros, em Lagos comerciantes brasileiros

controle pela Grã-Bretanha

intervenção militar da Grã-Bretanha

muçulmanos

Museu

notícia da abolição

Lailat al-Qadr

Laima, Gidado dan (vizir de Socotô)

Lajawa, o usurpador (obá do Benim)

lançados

Lange, Dierk

Laotan, A. B.

lari

Las Palmas

La Voix du Dahomey

Law, Robin

Leão, o Africano

Le Guide du Dahomey

Lei Áurea

repercussão na África

lei de 4 de setembro de 1850

lei de 7 de novembro de 1831

Lemon (traficante brasileiro de escravos em Lagos)

Leopoldo II (rei da Bélgica)

Levtzion, Nehemia

Lewicki, T.

Libéria

arquitetura norte-americana

representação diplomática brasileira

tentativa brasileira de criação

libertos

no Brasil

moradia

Líbia

Libolo, reino do

libolos

Libreville

Lima (artilheiro em Lagos)

Lima, Manoel Alves de

Lima, Vivaldo Costa

limano (ou limanu). Ver imame

Lino, Félix

Lisboa

Lisboa, Antônio Francisco. Ver Aleijadinho

Liverpool

Loango

Lobi

Lobo, Jerônimo (padre)

Lomé

Londres

Lovejoy, Paul E.

Luanda

brasileiros em

cidade mítica no Brasil

consulado brasileiro. Ver Angola, consulado brasileiro

Luanda, ilha de

Ludolphus, Job

Lugard, Lord

Luís (imame de Salvador)

Luís, Washington

Lunda

lundas

luso-africanos

M

Macambira (personagem de Coelho Neto)

machacali

Machado Filho, Aires da Mata

Macina

Macoco

Madeira, ilha da

Mádi

madistas do Sudão

Magrebe

Maguzawa (pagãos hauçás)

Mahdi. Ver Mádi

mahis

Maí (ou rei de Bornu)

Maia, Pedro Moacyr

malagueta

Malam. Ver também Ulemá

Malembo

malês. Ver também imalês

rebeliões na Bahia

Mali

malinke. Ver mandingas

malinquês. Ver mandingas

malomi (ou ulemá)

malungo

Malvinas, ilhas

mamelucos brasileiros

em Luanda

no reino do Congo

mandês. Ver mandingas

mandingas

mandioca

mani cassanze (ou régulo de Cassanze)

Mannheim, Escola de

mansa (ou rei) do Mali

marabu

maracatu

Maranhão

Marcos (traficante brasileiro de escravos em Lagos). Ver Ferras, Marcos Borges

Marrocos

Martinez, Domingo. Ver Martins, Domingos José

Martinica

Martins, Domingos José

Martins, rua (Lagos)

Marx, Karl

Mary E. Smith (escuna)

Matamba, reino de

Mato Grosso

Matos, Orlando Magno de Melo

Matos, Raimundo José da Cunha

Mauch, Carl

Mauny, Raymond

Maurícias, ilhas

consulado brasileiro

Mazura (monomotapa)

Meca

peregrinação de africanos

Medeiros, Alfredo de

Medeiros, Borges de

Medeiros, Francisco José de

Medeiros, Júlio de

Medeiros, Olympio de

Meillassoux, Claude

Melo Neto, João Cabral de

Menezes, Adolfo Justo Bezerra de

Mepon (rei de Porto Novo)

Méroe

mesquita

central (Lagos)

em Porto Novo

em Salvador

em São Paulo

no Rio de Janeiro

Shitta (Lagos)

Mesquita, José Joaquim Emérico Lobo de milho

Miller, Joseph C.

Mina (cidade)

Minás (negus)

minas (povo)

Minas Gerais

africanos na metalurgia do ferro

música por africanos e seus descendentes

presença africana nas igrejas

Mino (esposa de Adandozan)

Moçambique

moçambiques

mocambo

Moçâmedes

mocotó

mogano

Mombaça

monomotapa

Monróvia

Monteil, Charles

Monteil, Vincent

Montevideú

Moraes Filho, Mello

Morgan, Lewis Henry

Morier, Robert

Mota, Avelino Teixeira da

Mozart, Wolfgang Amadeus

Mucombué (monomotapa)

muçulmis

Mudalugar, Papai. Ver Reis, Manuel Joaquim dos, Papai

mujaddid ou restaurador da fé

mujahidun

mulatos

na África

Munro-Hay, Stuart

Museu de Abomé

Museu de Lagos

muxurumins

N

Nabuco, Joaquim

Nachtigal, Gustav

nagôs. Ver também iorubás

Namibe. Ver Moçâmedes

Natal

navegação

costeira na África

navio negreiro

africanos como tripulantes

como correio

Nguni. Ver angúnis

Niane, D.T.

Nietzsche, Friedrich

Níger, rio

Nigéria

escravidão. Ver escravidão

independência

Niterói, Hermenegildo Frederico

Nobre, Francisco

Nobre, traficante brasileiro de escravos em Lagos

Nok

escultura

Nossa Senhora do Rosário

noz-de-cola

Núbia

Nupe

nupes

O

obá de Lagos. Ver ologun

obá do Benim

reconhecimento da independência do Brasil

suserano de Lagos

Obalufon II (oni ou rei de Ifé)

Obá II da África. Ver Galvão, Cândido da Fonseca

Obayeme, Ade

Obock

Ogot, Bethwell

Ogum (orixá)

Ogun, rio

Oió

suserania sobre o Daomé

oiós

Ojulari, Idewu (obá de Lagos)

óleo de palma. Ver azeite-de-dendê

Olinto, Antonio

Oliveira, João de

Oliveira, Valdemar de

Oliver, Roland

ologun

reconhecimento da Independência do Brasil

oloriogun. Ver ologun

Olufadé. Ver Almeida, Antônio

Olukokum

Oluwole (obá de Lagos)

Olympio, Francisco. Ver Silva, Francisco

Olympio da Olympio, Octaviano

Olympio, Sylvanus

Omar (califa)

Omar, El Haji (líder tucolor)

ondos

Oni de Ifé

Onim. Ver também Lagos

Oriente Médio

orixás, religião dos. Ver também candomblé

Osemwede (obá de Lagos do Benim)

Oshogbo

mesquita

Osinlokun (obá de Lagos)

Ouidah. Ver Ajudá

ourivesaria

africana no Brasil

ouro

ovimbundos

Owo

Oyo. Ver Oió

P

Pais, Pero (padre)

Paiva, José de palenque

Palmares, quilombo de

cerâmica ameríndia

presença ameríndia

Palmer, H.R.

Palmerston, Lord

panaria. Ver tecidos

panji a ndona

pano-da-costa. Ver também tecidos

Paraíba do Sul

fazendas de café

Paraíso, Ignácio Nounassu Sulé (ou Suleiman)

Paraíso, José Piquino (ou Pequeno)

Parakoyi

Paris

Park, Mungo

Parnaíba

Patrocínio, José do

Peçanha, Nilo

Pedro I, d. (do Brasil)

Pedro II, d. (do Brasil)

Peixoto, Floriano

pencas de prata

pendes

pepéis

Pequena África (Rio de Janeiro)

Pequena Angola. Ver Palmares, quilombo de

Pereira, Duarte Pacheco

Pereira, Esteves

Pereira, Paulo

Pernambuco

islamitas

Person, Yves

Peul. Ver fulas

Phillipson, David W.

Picasso, Pablo

Pigafetta, Filippo

Pinto, Luís Ignácio

Pinto, Serpa

pirão

Pires, Vicente Ferreira (padre)

plantações

África

Bornu

Daomé

pombeiros

Popó Agudá. Ver “Brazilian Quarter” (Lagos)

Popô Grande

Popô Marô. Ver “Brazilian Quarter” (Lagos)

Popô Pequeno

Portella, Eduardo

Porto Alegre

Porto Galinhas

Porto Novo

mesquita

Porto Seguro (Togo)

Portugal

acordos sobre o tráfico negreiro

colonialismo na África

discórdia com a Grã-Bretanha por territórios africanos

disputa com a França pelo Daomé

protetorado sobre o Daomé

portugueses

em Angola

na escultura do Benim

no Monomotapa

“Portuguese Town” (Lagos)

Posnansky, Merrick

Possolo, Rui Germak

Praça 11 (Rio de Janeiro)

Prado, J.F. de Almeida

prazos

da Zambézia

Príncipe de Ajudá. Ver Almeida, José Custódio Joaquim de

Príncipe, ilha do

consulado brasileiro

Província Cisplatina

pulos. Ver fulas

pumbos

Q

Quadirija (confraria)

“Quartier Brésil” (Ajudá)

“Quartier Marô” (Ajudá)

Queirós, Eusébio de. Ver Câmara, Eusébio de Queirós Matoso

Querebetam de Zomadonu. Ver Casa das Minas

Querino, Manuel

Queto

quetos

quiçamas

Quíloa

quilombo

quiocos

R

Rabah ou Rabeh (chefe militar)

racismo

Ramadã

Ramos, Arthur

Randles, W. G. L.

Real, rio

Rebouças, André

Recife

Régis, Louis

Régis, Maison

Régis, Victor

Reino Unido

colonialismo na África

Reisado

Reis, Baltazar dos

Reis, Hipólito dos

Reis, João José

Reis, Manuel Joaquim dos, Papai. Ver também Mudalugar, Papai

Relatórios da Repartição dos Negócios Estrangeiros do Brasil

Renan

Renders, Adam

revoltas muçulmanas na Bahia

Rio de Janeiro

catequese islamita

comunidades baianas

ex-escravos vindos da Bahia

islamitas

mesquita

Rio do Ouro

Rio Grande do Sul

Rio Grande, porto

Rio, João do

Rios da Guiné

Rios dos Óleos, protetorado dos

Rocha, Moses da

Rodney, Walter

Rodrigues, Cândido

Rodrigues, José Honório

Rodrigues, Nina

Romero, Sílvio

Rouch, Jean

Ruanda

Rufino (ulemá). Ver Abuncare

Rugendas, Johann Moritz

Ryder, Alan

S

Saara

sabão-da-costa

sabão de banho

Sael

Sagadin (príncipe daomeano)

Saint-Louis

salat al-istisqa

Sales, Campos

Salvador

imame

mesquita

samba

Samori. Ver Touré, Samori

Santa Helena, ilha de

Santiago de Cabo Verde

Santos, Eugênia Ana

Santos, Francisca Mondukpê Pereira

Santos, José Francisco dos

Santos, Manoel de Oliveira

Santos, Talabi Constância Pereira

São Carlos

fazendas de café

São João Batista de Ajudá, forte de

São Luís do Maranhão

São Mateus, barra de

São Paulo

mesquita

São Tomé e Príncipe

São Tomé, ilha de

consulado brasileiro

trabalhadores forçados

sarame

Sardinha, Cipriano Pires, padre

Sarmento, Augusto

sarôs

no tráfico de escravos

Sarqui (ou rei hauçá)

Sébillot, Amédée

Segunda Guerra Mundial

Seljan, Zora

Senegal

Senegal, rio

Senegâmbia

Senghor, Léopold Sédar

Senhor do Bonfim

capela em Abomé

festa do

lavagem da igreja

na África

senufos

senzala

Serendat, Eduardo

Serinhaém

Serra da Barriga

Serra Leoa

escravidão

Sessou (chefe de Badagry)

Sharp, Granville

Shaw, Thurstan

Shehu, Isa dan (dignitário fula)

Shinnie, P.L.

Shuwas (árabes)

Silva, Agostinho da

Silva, Alexandre da

Silva, Eduardo

Silva, Fernando Martins do Amaral Gurgel

Silva, Francisco Olympio da

Silva, José Bonifácio de Andrada e

Silva, José Elói Pessoa da

Silva, Lázaro Borges da

Silveira, Mateus Egídio da

Smith, Abdullahi

Smith, Robert S.

Socotô

Soji (rei de Porto Novo)

Sokoto. Ver Socotô

Solagberu (ulemá)

Songai

songais

Songhay. Ver Songai

Soninke. Ver soninquês

soninquês

sopapo, construção em

Sousa, Paulino José Soares de

Soutomaior, Francisco de

Souza, Antônio Félix de

Souza, Cyrille Félix de

Souza, Francisco Félix de, Chachá

Souza, Georges Félix de

Souza, Isidoro Félix de

Souza, Julião Félix de

Souza, Lino Félix de

Soyo

Speke, John

Stanley, Henry

suaílis

Sudão

Sudão Central

Sudão Ocidental

Sudd

Sudoeste Africano

sufismo

na África

Suna

Sundiata (herói mandinga)

Suriname

Sutton, J.E.G.

Suwari, Salim

T

tabaco

“tá-bom” (povo)

Tacrur

taipa de pilão

Talbot, Amaury

Tamata, Pierre

Tamrat, Taddesse

Tanganica

escravidão

tapas. Ver nupes

Tarikh-al Fattash

Tarikh al-Sudan

tariqa

Tchokwe. Ver quiocos

teatro

por brasileiros na África

tecidos

da Costa

de Cabo Verde

de Ijebu

do Benim

Tegbesu, rei

Teke. Ver teques

teminés

temnes. Ver teminés

teques

The Journal of African History

Tinubu, Madame (líder antibritânica)

Tofa (rei de Porto Novo)

Togo

sob controle alemão

Tokumboh, rua (Lagos)

Tomás, Santo

Tombuctu

Touré, Samori (líder mandinga)

tráfego marítimo

entre as Américas e África

entre Brasil e África

tráfico de escravos

abolição no Brasil

acordos entre Brasil e Grã-Bretanha

acordos entre Portugal e Grã-Bretanha

Angola

Buenos Aires

campanha pela abolição

clandestino

para Cuba

portugueses de Nova York

competição entre o Atlântico e o Saara

discórdia entre o Brasil e a GrãBretanha

ex-escravos como agentes

inter-regional no Brasil

mar Vermelho

Moçambique

oceano Índico

transaariano

Transvaal

Tratado de Aguanzum

Tratado de Reconhecimento da Independência do Brasil

Trevor-Hoper, Hugh

Trigger, B.G.

Trimingham, J. Spencer

Trindade, ilha de

invasão britânica

Trinidad, ilha de

tsetsé

tucolores

turbante

Tylor, Edward Burnett

U

Uadai

Ualata

uângaras. Ver também diulas

uçá. Ver hauçás

Uidá. Ver Ajudá

ulemá

Ullendorff, Edward

Ultimatum de 1890

Umar ben Said Tall, El Haji

umbanda

umma

Unesco

Urvoy, Y.

V

vaabitas

Vansina, Jan

Vasconcelos, Bernardo Pereira de

Vauthier, Louis

Venezuela

Verger, Pierre

Vermelho, mar

viajantes, literatura dos

Vida do Abba Daniel, do Mosteiro de Sceté

vilis

Vlaminck, Maurice de

vodunsi

vodus, religião dos

W

Washington

“Water House” (Lagos)

Westermann, Dietrich

Whydah. Ver Ajudá

Wilberforce, William

Wilks, Ivor

Willet, Frank

Williams, Eric

Wilson, Monica

Wunmonije

X

Xangô (rito)

xariá

xonas carangas

Y

Yamoussoukro

Yantok, Max Cesarino

yevogan

Yoruba. Ver iorubás

Z

Zaire. Ver Congo

Zaire, República do. Ver Congo, República Democrática do

Zaire, rio

Zambézia

prazos

Zamfara

Zanzibar

escravidão

plantações

Zomaí

zulus

Document Outline

- [Folha de Rosto](#)
- [Ficha catalográfica](#)
- [Sumário](#)
- [Apresentação - Um livro aberto \(Manolo Florentino\)](#)
- [Prefácio](#)
- [Nas duas margens](#)
 - [As relações entre o Brasil e a África Negra, de 1822 à Primeira Guerra Mundial](#)
 - [O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX](#)
 - [O Brasil e a África, nos séculos do tráfico de escravos](#)
 - [O trato dos viventes](#)
- [Na margem de lá](#)
 - [Uma visita ao Museu de Lagos](#)
 - [Os sobrados brasileiros de Lagos](#)
 - [Os brasileiros de Lagos](#)
 - [Um domingo no reino do Dangomé](#)
 - [Os brasileiros ou agudás e a ocupação colonial da África Ocidental: cumplicidade, acomodação e resistência](#)
- [Na margem de cá](#)
 - [Ser africano no Brasil dos séculos XVIII e XIX](#)
 - [Um chefe africano em Porto Alegre](#)
 - [Comprando e vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do século XIX](#)
 - [A propósito do frevo](#)
 - [Sobre a rebelião de 1835, na Bahia](#)
 - [A casa do escravo e do ex-escravo](#)
- [De ida e volta](#)
 - [A história da África e sua importância para o Brasil](#)
- [Bibliografia](#)
- [Referências dos textos](#)
- [Índice remissivo](#)